

1
SAP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

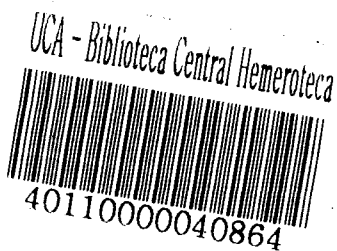
Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXXVIII

1983



BUENOS AIRES

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *El ser. Su constitución, su expresión conceptual* 5

ARTICULOS

- GUSTAVO E. PONFERRADA: *Las causas en Aristóteles y Santo Tomás* 9
OCTAVIO N. DERISI: *La esencia de Dios* 37
WILLIAM R. DARÓS: *Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino* 45

NOTAS Y COMENTARIOS

- CARLOS R. KELZ: *La cuestión metafísica del ente en el pensamiento de J. Maritain* 67

BIBLIOGRAFIA

MARÍA DEL CARMEN C. DE BELAÚNDE y CÉSAR H. BELAÚNDE: *Formación moral y cívica*, (Gustavo E. Ponferrada), p. 73; AMADEO DE FUENMAYOR: *Divorcio. Legalidad, moralidad y cambio social*, (Emilio Malumbres), p. 74; ALBERTO CATURELLI: *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, (Octavio N. Derisi), p. 77; DANTE ALIMENTI y ALBERTO MICHELINI: *El Papa, los jóvenes y la esperanza*, (Octavio N. Derisi), p. 78; JACQUES MARITAIN: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, (Octavio N. Derisi), p. 79.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

EL SER, SU CONSTITUCION, SU EXPRESION CONCEPTUAL

I

LA NOCION DEL SER

1. La primera noción del ser

Una definición se formula por su género y diferencia. Ahora bien, la noción de ser se presenta como la más abstracta y genérica. Está en la cima de todas las nociones y no hay género alguno superior a él, desde el cual pudiera definirse mediante una diferencia específica. Tampoco cabría diferencia alguna capaz de determinarlo, puesto que cualquier diferencia desde que es tal es un modo de ser, incluida en la misma noción genérica de ser.

Esta noción de ser, por otra parte, está presente en todo concepto, más aún todo concepto es tal por la noción de ser, que lo hace inteligible, ya que cualquier concepto es también y siempre un modo de ser.

El ser está presente en toda la realidad actual y posible y en todo conocimiento. Sin el ser nada es y nada puede entenderse. El ser es el primer concepto que aprehende la inteligencia; y todo otro concepto no es sino una explicitación del mismo. Todos los demás conceptos lo suponen y no hacen sino desarrollar su contenido sin salir nunca más de él.

El ser es la noción primera, la más inmediata y la más evidente aprehendida por el intelecto. Es el primer concepto de la inteligencia, por el cual y gracias al cual es capaz de aprehender cualquier otro, ya que cualquier otro concepto es siempre un modo de ser: tal ser. Es el primum psychologicum, el primer concepto de la inteligencia y, a la vez es el primum ontologicum, el primer objeto, por el cual es inteligible cualquier otro objeto, que siempre es una realización del ser.

De aquí que, si bien no se la puede definir, se puede tener conciencia de lo que esta noción expresa. Más aún, es necesario aprehenderla, porque sin ella nada se podría entender, desde que cualquier realidad existente o posible es siempre algo que es o puede ser, y que, por ende, supone y se apoya en la noción de ser.

Y bien, el ser es lo que es, algo que es o puede ser. Esta noción encierra dos elementos o constitutivos: la esencia y el acto de ser o existir. La esencia es aquello por lo que un ser es tal o cual cosa, es lo que define o lo que hace que un ser sea tal ser. El acto de ser o existir es aquello por lo que una cosa o esencia realmente es o puede ser. El ser es expresado por el participio del verbo ser: el ente o lo que es.

El participio puede tomarse como nombre o como verbo. Como nombre subraya la esencia; como verbo, el acto de ser o existir. Así como un participio verbal, v. gr. cantante, puede significar la persona que canta —el cantante, por ejemplo, duerme— o la acción de cantar, —v. gr. Juan es cantante, es decir, está cantando—; del mismo modo el ente puede significar el sujeto o esencia que sustenta el acto de ser, o el acto mismo de ser. Habitualmente cuando se habla del ente, se lo toma como nombre.

Considerada superficialmente la noción de ser o del ente es la más genérica y, por ende, la de mayor extensión —lo abarca todo— y la de menor comprensión —sólo dice lo que es, es lo que se opone a la nada.

2. Noción más profunda del ser

Pero si consideramos con más atención esta noción primera, veremos que es distinta de todas las nociones o conceptos universales, genéricos o específicos. En efecto, el ser, que aparentemente es la noción más abstracta o genérica, profundizada, se presenta con un contenido que implícitamente abarca todas las diferencias específicas o individuantes; todas las cuales, como diferencias del ser, son también ser, modos de ser, imposibles de ser separadas del concepto de ser.

El ser no es, pues, propiamente hablando un género, una noción que no contiene formalmente las diferencias específicas o individuales. Por el contrario, implícitamente las contiene a todas. Por eso, el avance del conocimiento desde este primer concepto, el ser, no se lo puede hacer por determinaciones específicas o individuantes que estarían fuera de su concepto y que lo determinarían desde fuera de él, como acontece con las demás diferencias, ya que fuera de este concepto, sólo es la nada. Las diferencias, pues, no pueden distinguirse y separarse del concepto de ser.

Al concepto de ser no se lo precisa, pues, con determinaciones genéricas, específicas o individuantes, desde fuera de su concepto, sino mediante un enriquecimiento del mismo concepto desde dentro y por explicitación del mismo, con la ayuda de la experiencia y el raciocinio. A diferencia de los otros conceptos, que se excluyen entre sí, el de ser incluye todos los conceptos, que no son sino explicitaciones del mismo: modos determinados de ser.

Si a una inteligencia, la más enriquecida de conocimientos, se la pudiese privar nada más que del concepto de ser, quedaría privada de la luz de la verdad —identificada con el ser— y, privados de ellas, se diluirían en todo sentido los demás conceptos, los cuales únicamente son tales en cuanto son modos de ser o verdad.

De aquí que si bien con el solo concepto de ser es muy poco lo que se sabe —lo que es o puede ser—, sin él no se puede saber nada. Es el concepto primero y fundante de todos los otros conceptos y conocimientos, que sólo por el ser tienen sentido. No es el primer concepto en acto —como es el Ser Divino— del cual podamos deducir todos los conocimientos; sino el primer concepto, que en potencia contiene a todos; pero que para pasar al acto formal de los mismos necesita ser explicitado por la experiencia y el raciocinio.

Desde los primeros conocimientos de un niño hasta los más avanzados de un sabio, la inteligencia no hace sino apropiarse desde un principio de la noción de ser y luego, sin salir de ella, desarrollarla por un enriquecimiento o explicitación gradual de la misma, mediante la experiencia y el estudio que, precisamente, dan origen a los otros conceptos y ciencias.

La dificultad de aprehender este concepto finca en que si todo concepto es ser, ¿cómo puede haber muchos conceptos, cómo son posibles las diferencias del ser, si ellas son siempre ser? ¿cómo puede multiplicarse y diferenciarse el ser, si todas las diferencias son también ser? ¿por qué el ser no sería más bien uno sólo, sin diferencias ni multiplicación del mismo?

Ya responderemos a estas dificultades cuando determinemos qué tipo de concepto es el que aprehende el ser (cfr. C. II).

3. La esencia.

La esencia y el acto de ser, aparecen íntimamente unidos y relacionados con el ente. La esencia es siempre un modo de ser: tal o cual ser y, por eso, sólo tiene sentido como una participación del ser. La esencia dice una relación trascendental o esencial al esse o acto de ser; más aún, se constituye esencia precisamente por esta referencia trascendental al esse o acto de ser. La esencia, antes de poseer su acto de ser o existir parece una realidad propia, una entidad metafísica, que se constituye por esta relación al Acto puro de Ser, como una capacidad o participabilidad de participación posible de este Esse o Acto puro de Ser. Sin este Esse o Acto puro de Ser las esencias carecerían de sentido, se diluirían en el absurdo y en lo impensable.

Este Esse puro de ser, divino, tiene que ser por lo menos posible, ya que de otro modo la esencia no tendría sentido ni formulación posible, ya que por El se constituye. Pero el Esse o Acto puro de Ser o Existir no puede ser puramente posible, sin existir, pues no puede llegar a ser o existir, porque es simplemente Acto de Ser o Existir. Por consiguiente, si el Esse fuera puramente posible, ipso facto sería imposible. La posibilidad del Esse implica necesariamente su existencia real.

Por eso, el hecho de que las esencias sean, que sean posibles ciertos modos de ser, no puede explicarse sin el Esse o Acto puro de Ser divino. La Esencia o Esse divino las funda como causa ejemplar necesaria, por el mero hecho de ser la Perfección infinita. Y el Verbo o Inteligencia divina, al contemplar necesariamente su Esencia no puede menos que contemplar y constituir a la vez las esencias, como infinitos modos finitos capaces de participar de la Esencia o Esse divino.

Las esencias antes de ser actuadas por el acto de ser o existir, no poseen realidad en sí mismas, no son realmente, pero son más que la nada, poseen una realidad metafísica que las hace capaces de participar del ser y llegar a ser. Poseen acto extrínseco o existen en la Mente divina, que las constituye al contemplar su Esencia o Esse como Modelo de Infinita Perfección, Causa ejemplar de las mismas.

A su vez la esencia dice relación esencial a su acto de ser, el acto que le da o puede darle esse o realidad en sí misma.

La esencia aparece, pues, sustentada trascendental o esencialmente en el Esse divino: en el Esse e Intelligere divino, como en su Causa ejemplar y constitutiva, como terminus a quo y en el esse participado, al cual está esencialmente ordenado como a su acto, y que le confiere realidad, como terminus ad quem.

4. El acto de ser o existir

El ente es ante todo el esse o acto de ser. Acabamos de señalar que la esencia no es sino por el Esse que la sustenta en su principio y en su término.

El ser es un trascendental que ilumina y da sentido tanto a la esencia como al conocimiento. El ser es quien da acto o realidad a la esencia y por quien la esencia logra ser inteligible o aprehensible por la inteligencia. El ser aparece como un rayo de luz que dimana de la Luz misma, como un acto de ser participado del Esse o Ser en sí mismo.

Todo acto de ser de una esencia, finito y contingente, remite trascendental o esencialmente al Acto mismo de Ser, se presenta como trascendental o esencialmente relacionado y dependiente del Esse o ser en sí divino. En una palabra, el acto de ser de los entes es una participación inmediata y continua del Esse subsistente, como su Causa primera eficiente (cfr. más adelante, C. IV). Sin el Esse subsistente divino no habría ni tendría sentido acto alguno de ser de la esencia.

Precisamente por su carácter trascendental, el ser como tal no es conceptualizable, ya que el concepto es siempre de una esencia, de algo o tal ser, es predicamental. Y, sin embargo, el ser es quien desde su trascendentalidad, vinculado esencialmente con el Esse divino, da inteligibilidad a toda esencia y a todo concepto.

El ente es aprehensible conceptualmente sólo desde la esencia, pero a su vez la esencia y el concepto que la aprehende, son inteligible e inteligente, respectivamente, únicamente con el acto de ser; quien a su vez recibe toda su fuerza inteligible del Esse —del que inmediatamente participa—, que los ilumina y confiere su verdad o inteligibilidad a la esencia, y su entender a la inteligencia.

De aquí que el ser o acto de ser sea sólo intelegiblemente aprehensible por el juicio. Cuando se afirma —o se niega— que algo —una esencia— es —acto de ser— o que algo —una esencia— es tal cosa, el acto de ser se devela en toda su fuerza constitutiva del ente —hace que la esencia sea—, al conferir inteligibilidad o verdad en acto a la esencia, como modo tal de ser, ilumina a la vez desde ella, con su inteligibilidad o verdad en acto, al acto de entender.

LAS CAUSAS EN ARISTÓTELES Y SANTO TOMÁS

I

Es un hecho cotidiano que los niños abrumen a sus padres con preguntas; el ¿por qué? y el ¿para qué? aparecen constantemente en el lenguaje infantil.¹ Los mayores, en cambio, canalizamos la misma inquietud con la lectura de diarios, la audición de noticiosos radiales y la intercomunicación de informaciones que nos explican lo que sucede. Es que, como dice Aristóteles, "*todos los hombres desean naturalmente saber*"²; por naturaleza, porque somos racionales y la razón humana busca la razón de las cosas. Y aclara enseñada: saber es "*conocer la causa*".³

El conocer la causa es lo que da superioridad al que sabe sobre el experto: "los expertos saben el que («hóti») pero no el por qué («dióti»)".⁴ Cuando cada mañana acumulamos informaciones sobre tal o cual tema leyendo los periódicos sabemos que algo sucede, pero generalmente se nos escapa el por qué. Precisamente por ello nos apresuramos a aventurar conjeturas que animan el diálogo diario. Hay, pues, un modo verdadero de saber, conociendo el por qué, y otro impropio, conociendo el que. "*Entonces decimos simplemente que tenemos ciencia... cuando nos creemos en posesión del conocimiento de la causa por la que algo es; ya que es su causa y permite que la cosa no sea de otra manera*".⁵

¹ J. PIAGET, *La causalité physique chez l'enfant*, París, 1927, ha señalado en los niños, diecisiete tipos de relación causal". J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être*, Desdée, París, 1966, traducción española, *Conocimiento del ser*, Gredos, Madrid, 1971, p. 348.

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1; 980 a 21; cfr.: W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1975; VALENTÍN GARCÍA YEBRA, *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1970; HERNÁN ZUCCHI, *Aristóteles, Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1978; GIOVANNI REALE, *Aristotele, Metafísica*, L. Loffredo, Napoli, 1968; CHRISTOPHER KIRWAN, *Aristotle's Metaphysics*, Books IV, V, VI, Clarendon Press, Oxford, 1980; I. BONNITZ, *Aristotelis Metaphysica*, Olms, Hildesheim, 1960.

³ *Ib.*, 981 a 28. Cfr. GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 7; ZUCCHI o. c., p. 92; REALE, o. c., p. 104.

⁴ *Ib.*, 981 a 29. REALE, l. c. traduce "hóti" por "il puro dato di fatto", a fin de evitar que el "que" se entienda por el "quid".

⁵ ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, I, 2; 17 b 9-13; cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford, 1949. La "causa por la que algo sea" no indica, como se ve por la continuación de la frase, sino que sea "así", y "no de otra manera"; es claro que no se refiere al "ser" simplemente.

Pero, además, hay una doble perspectiva en el saber en sentido estricto, "*epistémē*": "hay que reconocer que *causa* designa ya la razón de la cosa, su contenido intrínseco, ya también su antecedente, lo que la explica fuera de ella misma".⁶ En efecto, Aristóteles afirma: "*Entonces pensamos que tenemos ciencia cuando conocemos la causa. Pero las causas son cuatro, una es la esencia definible, otra el antecedente que exige que necesariamente se siga algo distinto, otra la que movió próximamente y la cuarta la atrae*".⁷ De modo que la causa puede ser diversa; en forma general es la respuesta que damos a todas las cuestiones que se pueden proponer sobre una cosa de modo que nuestro espíritu quede satisfecho por hallar en ella la explicación buscada.⁸

El término "*aitía*", causa, tiene un origen jurídico⁹; en el campo filosófico la noción aparece en un fragmento de Leucipo y la palabra en Platón. *Leucipo*, citado por Aecio, afirma: "Ninguna cosa ocurre en vano, sino todo con razón y por necesidad".¹⁰ A la vez que asienta el determinismo propio de su posición mecanicista, recoge la idea jurídica de que hay un agente responsable de la acción. En *Platón* la noción y el término aparecen con frecuencia; por ejemplo, la Idea de Bien es "causa del saber y de la verdad"¹¹ o "lo que nace, nace necesariamente de una causa, pues es imposible que algo, sea lo que sea, pueda nacer sin causa".¹²

Aristóteles da por conocida la noción; la introduce al tratar del saber como conocimiento causal, ya sin detenerse en ella, como en los *Analíticos*, ya analizándola, como en la *Física*, relacionándola con el estudio del mundo corpóreo,¹³ ya ubicándola en el plano de la sabiduría, como lo hace en la *Metafísica*. En ésta, al mostrar la superioridad de la "Filosofía Primera", determina

⁶ J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, París, 1939, p. 147.

⁷ ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, II, 11: 94 a 20-24. Para Ross, "this chapter is one of the most difficult in *Analytica*" (o. c., p. 638). Aparece clara la distinción entre causa intrínseca y causa extrínseca, pero al mencionar las cuatro causas, una es intrínseca, la esencia y las otras tres son extrínsecas, dos productoras y otra final. No distingue el pasaje entre la causa formal y la causa material constitutivas de la esencia. En realidad se trata de mostrar cómo el silogismo demostrativo hace conocer la causa por obra del término medio que causa la conclusión y la causa material no podría hacer de término medio, dada su indeterminación.

⁸ J. M. LE BLOND, o. c., p. 93.

⁹ Cfr. CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Dizionario delle idee*, Sansoni, Firenze, 1977, p. 122.

¹⁰ H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Wedmansche, Berlín, 1970, t. II, p. 81; fragm. 67 B 2. Para la versión castellana, LEUCIPO Y DEMÓCRITO, *Fragmentos*, traducción de J. M. Ruiz Werner, Aguilar, Buenos Aires, 1970, p. 182.

¹¹ PLATÓN, *República*, VI, 18; 508 e; Universidad Autónoma de México, edición bilingüe, traducción de A. Gómez Robledo, México, 1971, p. 236.

¹² PLATÓN, *Timeo*, 29 c; Les Belles Lettres, París, 1963, traducción de F. de Sarmanch, Aguilar, Buenos Aires, 1973, p. 91.

¹³ A. MANSION, *Introduction a la Physique Aristotélécienne*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-J. Vrin, París, 1945, p. 259, afirma que en la *Física*, "l'étude de la causalité dans la nature a aux yeux d'Aristote une portée méthodologique"; su análisis "nous fournira par là même un tableau complet de l'activité naturelle dans les corps". Pero esto no signi-

que el conocer la causa es saber el por qué ("dióti"). *"Por eso a los jefes de las obras se los considera como lo más valioso en cada caso y son más sabios que lo simples operarios porque saben las causas de lo que se está haciendo"*.¹⁴

Tras haber explicado la supremacía del saber teórico sobre el práctico, hace ver que existe identidad entre filosofía y búsqueda de las causas por una breve historia de la filosofía.¹⁵ Y nota que, como ya había determinado en la *Física*, hay cuatro tipos de causas: *"Las causas se dividen en cuatro. En primer lugar decimos causa a la substancia y a la esencia (pues el por qué de una cosa se reduce en último término a la definición y el primer por qué es causa y principio); en segundo lugar, es la materia o el sujeto; en tercer lugar, es el principio del movimiento y, en cuarto lugar, la opuesta a ésta, es la causa final y el bien (pues éste es el fin de toda generación y de todo movimiento)"*.¹⁶

Lo que interesa al Estagirita es mostrar que los filósofos que lo precedieron no tuvieron una noción clara de las causas y en su mayoría no pasaron de la causa material. *"La mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los principios de todas las cosas eran los de índole material, pues aquello que constituye todos los entes y es el origen primero de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia aunque modificada por sus afecciones es, según ellos, el elemento y principio de los entes"*.¹⁷

fica que su tratamiento sea solamente una cuestión metodológica; el mismo autor señala: L'ampleur qu'il (Aristote) donne a cet exposé, le soin qu'il met a descendre jusqu'au dernière detail, s'expliquent aisément; il regarde sa theorie comme une conquete de sa philosophie sur les tâtonnements de ces devanciers; il était donc naturel qu'il al developat in extenso" (o. c., p. 207).

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1; 981 a 30-981 b 1; cfr. GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 7; ZUCCHI, o. c., pp. 92-93.

¹⁵ Aunque este pasaje y sus paralelos sean una fuente fundamental para la historia de la filosofía antigua, "Aristotle is not reporting the doctrines of his predecessors in their original perspective... The Stagirite is doing exactly what he proposed to do... namely to seek traces of the four causes in the preceding philosophy": J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Institut of Mediaeval Studies, Toronto, 1978, p. 191, n. 98. "Egli vede tutto e solo dal proprio punto di vista e in funzione delle proprie categorie di pensiero": G. REALE, o. c., t. I, p. 151.

¹⁶ ARISTÓTELES, o. c., I, 3: 982 a 28-29. Notemos el orden causal. Aunque indica que el estudio de las causas ya ha sido realizado precedentemente en la *"Física"* ("Hemos tratado suficientemente de las causas en la *"Física"* Met., I, 1; 983 a 24), algunos intérpretes, dada la similitud casi literal de *Física* II-3 con *Metafísica* V, 2, piensan que se trataría de un agregado hecho por los editores de la *Metafísica*; otros que el propio Aristóteles habría repetido ahí su estudio. Sin embargo, veremos que hay algunas variaciones de interés doctrinal en ambos lugares paralelos.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3; 983 b 7; cfr. GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 20; ZUCCHI, o. c., p. 98, este último traduce, en lugar de "de índole material", "en el dominio de la materia" lo que da la idea de que Aristóteles, que emplea en este caso "ousía" e "hypokéimēnos" para designar lo que permanece en los cambios se refiere a la *causa* de orden material, ni directamente a la materia en sentido estricto; mejor que "substancia" se podría traducir "substrato material" como hace Tricot (*Métaphysique*, Vrin, París, 1971, p. 26).

¹⁸ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 983 b 18; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 21; ZUCCHI, o. c., p. 99.

¹⁹ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 983 b 18; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 21; ZUCCHI, o. c., p. 98; aquí la "fysis" es el principio constitutivo de todos los cuerpos.

Estos antiguos pensadores afirmaban que *"siempre hay alguna naturaleza, una o más de una, de la que se generan las demás cosas, conservándose ella"*.¹⁸ Pero diferían al determinar cuál es esa naturaleza; expone, para mostrarlo, las doctrinas de Tales, de Anaxímenes, de Diógenes, de Hípaso, de Heráclito, de Empédocles, y de Anaxágoras, según los cuales, concluye, *"podría pensarse que la única causa es la que llamamos de especie material"*.¹⁹ Sin embargo, y ahora avanza su crítica, *"si es indudable que toda generación y corrupción procede de un principio o de varios ¿por qué sucede ésto y cuál es su causa? Es obvio que el substrato por sí mismo no se hace cambiar a sí mismo. Por ejemplo, ni la madera ni el bronce son causa de que cambien uno y otro: ni la madera produce la cama ni el bronce la estatua, sino que la causa del cambio es otra"*.²⁰

Hay, pues, además de la causa material, otra causa en todo cambio; el Estagirita la denomina *"el principio del movimiento"*.²¹ El desconocerla equivale a negar el movimiento; aquí presenta la posición de los eléatas: al sostener un monismo absoluto sólo pueden admitir un principio, el material, desapareciendo así el principio del movimiento y con él todo cambio; sin embargo *Parménides* podría tal vez exceptuarse en cuanto afirma dos elementos que en cierto modo serían causas.²²

Otros, en cambio admitieron dos principios, como el amor y el odio o atribuyeron al fuego fuerza motriz y al agua y la tierra pasividad.²³ Otros se orientaron hacia una tercera causa: el bien y la belleza no podrían ser causados por el fuego o la tierra ni ser fruto de la casualidad: así *Anaxágoras* hizo de un Intelecto la causa del orden del universo, haciendo de hecho una unificación de la causa final con la causa motriz.²⁴ Se dice que *Hermótimo* sostuvo algo

²⁰ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 984 a 19-25; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 29; ZUCCHI, o. c., p. 100.

²¹ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 984 a 27; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 25; ZUCCHI, o. c., p. 100. La expresión "arjé tes kinéseos" es la que se reitera cada vez que se refiere a la causa motriz. También emplea el término "poiein", traducido generalmente como "eficiencia"; sin embargo, como veremos, esta palabra no indica lo que el pensamiento medieval y moderno entiende, la causa del ser. "Efficient cause is not to be taken as implying any order to an existential act. It denotes in Aristotle merely a source of motion": J. OWENS, o. c., p. 176.

²² ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 983 a 27-984 b 4; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 6; ZUCCHI, o. c., p. 100. Como hace notar REALE, o. c., p. 156, "Aristotele, in questo passo, intende la speculazione degli eleati come una forma di naturalismo: l'uno ("hén") eleatico sarebbe in sostanza, lo "hypokeinón", cioè il principio materiale... Fa eccezione —dice Aristotele— Parmenide. Qui è ovvio che lo Stagirita pensa a la seconda parte del poema parmenideo (cioè alla sezione sulla "dóxa"), in qui, come è noto, l'Eleate espone una dottrina fisica, dedotta di due principi contrari".

²³ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 984 b 4-8; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 28; ZUCCHI, p. 100. Como hace notar Ross, o. c., p. 135, es correcta la suposición de Alejandro de Afrodisias, retomada por Bonnitz, de que aquí se siga refiriendo a Parménides, monista, sino a otros pensadores, pluralistas, tal vez "the early Pythagoreans, who identified their active principle, the limit, whit light or fire, and their passive principle, the unlimited, with night, mist or air". Pero la comparación de este texto con otros paralelos lo lleva a concluir que "Empedocles is referred to".

²⁴ ARISTÓTELES, o. c., I, 3, 984 b 8-24; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, pp. 27-28; ZUCCHI, pp. 100-101. Esta tercera causa ha provocado desconcierto entre los intérpretes; para algunos, como Bonnitz y Schwegler, sería la causa final; para otros, sería la causa eficiente,

similar y ciertamente *Hesíodo* y otros que hicieron del amor y el deseo el principio de los entes.²⁵ Por fin otros, como *Empédocles*, comprendiendo que no sólo hay orden y bien sino desorden y mal, propusieron como causas el amor y el odio.²⁶

Tras esta reseña acota que los pensadores citados tocaron dos causas, la materia y el principio del movimiento, "*pero vagamente y sin ninguna claridad*".²⁷ Tras criticar sus posiciones añade que tampoco *Leucipo* y *Demócrito* son claros al respecto; lo pleno y lo vacío, o sea el ente y el no-ente sólo serían causas materiales.²⁸ Los *pitagóricos* merecen un estudio aparte, pero del análisis de sus teorías sólo puede concluirse que todo se reduce al número como principio y que de él, como raíz, surgen principios contrarios; no son claros y "*parecen incluir los elementos en los de especie material*".²⁹

El estudio de *Platón* es extenso; hasta parecería que olvidase el motivo de su tratamiento: el determinar las causas de las que se ocupó. Pero finalmente y tras analizar la teoría de las Ideas y el influjo del pitagorismo en ella, concluye asentando que su maestro "*sólo utilizó dos causas: la de la esencia y la relativa a la materia*".³⁰ Aparece así "la causa de la esencia", es decir, la causa formal, aunque tampoco muy claramente, como se ve por la crítica que más adelante hace a la teoría de las Ideas y a la participación.³¹

como afirman Colle y Tricot; por fin, para los antiguos, seguidos por Reale, sería una tercera causa que une la eficiente y la final, sin distinguirlas; esta interpretación parece la más exacta, teniendo en cuenta que las categorías aristotélicas precisan lo que antes era impreciso; en todo caso sería ilógico pretender que en autores anteriores se encuentre lo que sólo una reflexión ulterior ha descubierto; cfr. REALE, *o. c.*, pp. 159-160.

²⁵ ARISTÓTELES, *o. c.*, I, 4, 984 b 20-30; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, pp. 28-29; ZUCCHI, *o. c.*, pp. 101-102.

²⁶ ARISTÓTELES, *o. c.*, I, 4; 934 b 34-985 a 11; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, pp. 29-30; ZUCCHI, *o. c.*, pp. 101-102.

²⁷ ARISTÓTELES, *o. c.*, I, 4; 935 a 13; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, p. 30; ZUCCHI, *o. c.*, p. 102.

²⁸ ARISTÓTELES, *o. c.*, I, 5; 985 b 22-936 b 8; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, pp. 34-39; ZUCCHI, *o. c.*, p. 103.

²⁹ ARISTÓTELES, *o. c.*, I, 6; 985 b 22-936 b 8; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, pp. 34-39; ZUCCHI, *o. c.*, pp. 103-105. En 93 b 6 los pitagóricos, en lo relativo a las causas, tampoco se han expresado claramente; aunque parecen incluir los elementos *en la especie de lo material*, pues afirman que la substancia está constituida y plasmada a partir de los elementos, considerados como immanentes a ella". Pero en 987 a 15 añade una precisión: "no consideraron lo limitado y lo ilimitado, y el uno como otras tantas naturalezas, como el fuego o la tierra u otra cosa semejante, sino que lo ilimitado mismo y el uno eran *la substancia de las cosas* de las que se predicán; de ahí que el número sea la substancia de todas las cosas". El "aritmós" pitagórico parece ser, primero, causa material y luego ubicarse en el orden de la causa formal, o sea, el determinante intrínseco. REALE, *o. c.*, p. 175, hace notar, con toda justeza, que los pitagóricos no distinguían entre materia y forma y, por lo tanto, entre causa material y formal.

³⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6 987 a 29-988 a 18; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, pp. 44-50; ZUCCHI, *o. c.*, pp. 108-110. Aquí aparece la distinción entre causa formal y causa material, inexistente en el pitagorismo y perceptible en el platonismo, aunque de manera poco precisa, según Aristóteles.

³¹ Ver *Metafísica*, I, 7; 988 a 34; I, 9; 990 b1-993 a 10; VI, 14; 1039 a 24-1039 b 19; VII, 15; 1039 b 20-1040 b 3; VI, 17; 1040 b 30-35; XIII, 4; 1078 b 7-1079 b 10; XIII, 5; 1079 b 12-1079 b 35; XIII, 10; 1086 b 14-1087 a 25; XIV, 3; 1090 a 16-1090 b 24.

Pero dejemos por un momento la *Metafísica* para recorrer, brevemente, el capítulo de la *Física* al que varias veces envía.

II

El primer libro de la *Física* es una exposición crítica de los filósofos que precedieron al Estagirita en el estudio del mundo sensible. El segundo trata del objeto propio de la Filosofía Natural; introduce un análisis de las cuatro causas, tema presente en todo el libro primero. Aristóteles advierte expresamente que aborda este estudio porque se trata de determinar el saber sobre el mundo físico y "*saber es conocer las causas*"; en este caso, las causas "*de la generación y de la corrupción y de toda mutación física*",³² no, por lo tanto, las causas del ente. Y describe las cuatro causas.

*"En un primer sentido, se llama causa aquello a partir de lo cual algo se hace y produce, permaneciendo en lo producido como constitutivo suyo. Así, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua y la plata de la copa".*³³ Se trata de la causa material. Y prosigue: *"De otra manera lo son la forma y el ejemplar o modelo (o razón); esta es la noción de la esencia y sus géneros (así, respecto de la octava, es la relación de dos a uno y, en general, el número) y las partes de la definición".*³⁴ Se trata de la causa formal, en sus múltiples realizaciones: el principio físico especificante ("forma substancial"), el ejemplar o modelo ("paradeigma"), la esencia respecto al individuo, su "lógos" definible, el orden numerable que indica la forma de relacionarse las partes de un todo, las partes de la definición que dan forma a la definición misma.

*"En otro sentido, es causa aquello de donde proviene el primer principio del movimiento y el reposo. Causa de este tipo es el que toma una decisión; y lo es el padre del hijo y en general, lo que produce algo que es producido y lo que provoca el cambio o desencadena el movimiento respecto a lo que cambia o es movido".*³⁵ Se trata de la causa motriz o factiva; lo que produce un

³² ARISTÓTELES, *Física*, II, 3; 194b 16; cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford, 1955. No hay traducción castellana, si se exceptúa la de FRANCISCO DE SARAMACH, *Aristóteles, Obras*, Aguilar, Madrid, 1964, poco precisa (ni se debe mencionar la tantas veces reproducida de Patricio de Azcárate, inutilizable por su alejamiento del texto original).

³³ ARISTÓTELES, *o. c.*, II, 3; 194b23, 25. Notemos con J. OWENS, *o. c.*, p. 176, que en este pasaje (como en el libro I de la *Metafísica*) la causa de tipo material ocupa el primer lugar. Pero en el lugar paralelo del libro V de la *Metafísica*, estrictamente similar a éste, comienza por la causa formal. Y hay razones para explicar el sentido del cambio.

³⁴ ARISTÓTELES, *o. c.*, II, 3; 194b26-29. Pertenecen al orden de la causa formal muchas realidades: ante todo el "eidos", la forma (la "forma substancial" y también las "formas accidentales"); el "paradeigma" el modelo o ejemplar; el "lógos", la razón como esencia o determinante específico; el "géne", el género al que se pertenece; la relación "prós" de dos a uno en la escala musical y en general el "aritmós", el número y las partes de la definición.

³⁵ ARISTÓTELES, *o. c.*, II, 3; 194b29-31. Aparece así la "tercera causa", la movente o motriz, productora del cambio.

cambio físico, una generación o corrupción, sin llegar aun al plano del ente ni, consiguientemente, al del ser.³⁶ El Estagirita no habla de "causas eficientes"; el término "poiein", traducido como "eficiencia" sólo apunta al cambio físico, no al orden existencial,³⁷ que, sin embargo está implícito en él.

*"Y lo es también lo que es fin o propósito. Por ejemplo, la salud respecto del pasear. Preguntamos, en efecto, ¿por qué se pasea? Y respondemos: para gozar de buena salud. Y, una vez dicho, creemos haber expresado la causa de ello".*³⁸ Se trata de la causa final, la meta a la que tiende todo cambio y que, por lo tanto, ocupa el lugar decisivo; es la que motiva la acción de la causa motriz. Esta causa aparece ante todo en el devenir físico,³⁹ aunque su tratamiento más extenso lo realice Aristóteles en la *Ética*.⁴⁰

Hay, por lo tanto, cuatro causas: la material, la formal, la motriz y la final. Es el tema que será retomado en el capítulo paralelo de la *Metafísica*.

El resto del capítulo analiza otros sentidos del término "causa", reductibles a los anteriores. Así *"el intermediario entre el moviente y el fin"* se reduce a la causa final, por ejemplo, *"en orden a la curación, se imponen las dietas, las purgas, las medicinas o bien se aplican instrumentos de curación"*; pero todas estas cosas sólo existen como medios para llegar al fin, aunque difieran entre sí por ser unas acciones y otras instrumento.⁴¹

Hay que notar que un mismo efecto se debe a causas diversas: la estatua tiene por causas al escultor y al bronce: a éste *"como materia"* y al primero *"como aquello de donde procedió el movimiento y el cambio"*.⁴² Además hay cosas que *"recíprocamente son causa las unas de las otras"*.⁴³ Así la robustez

³⁶ Ross, *o. c.*, p. 351 hace notar en este pasaje de la *Física*, "we know, a thing only when we have grasped its proximate cause, we must inquire into the proximate causes of physical change".

³⁷ J. OWENS, *o. c.*, p. 193, advierte: "Efficient cause is introduced as a correlate of change, not of being. It is repeatedly characterized as «that from which movement originates»; no ground is given in the text for reading into its later like «that which gives existence»".

³⁸ ARISTÓTELES, *Física*, I, 3; 194b32-35. El "para qué" es el determinante o condicional del "por qué".

³⁹ Para A. MANSON, *o. c.*, p. 208, "l'importance de la cause finale dans l'étude scientifique de la nature se trouve mise en lumière au moment où l'on va aborder la question de l'existence de la finalité dans le monde physique". Pero, "une fois établie la fonction directrice attribuée à la cause finale, on n'envisage plus les problèmes avec les préoccupations suggérées par une théorie mécaniciste pure", *ib.*, p. 209).

⁴⁰ Ver ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5; 1097a25-34: "télos" aparece en este pasaje como "fin", pero también como "perfección", como "meta" y "objetivo" (aunque estos últimos se expresen mejor por "skópos", término introducido por el estoicismo "à côté de "télos" et justement pour se différencier de "télos": on peut dire que "skópos" se distingue de "télos" comme la visée du succès"; M. HARL, "La guetteur et la cible; les deux sens de «skópos», *Revue des Etudes Grecques*, 74 [1961], p. 451).

⁴¹ ARISTÓTELES, *Física*, I, 3; 194b35-195a3.

⁴² ARISTÓTELES, *o. c.*, I, 3; 195a5-8.

es causa del trabajo, pero el trabajo es causa de la robustez, aunque en cada caso pertenezcan a órdenes distintos de causalidad: el trabajo es "*a modo de un principio productivo de movimiento*" y la robustez "*a manera de causa final*".⁴⁴

Las causas, en definitiva, son cuatro⁴⁵ pero tienen modalidades diferentes: así, las letras son causa de las sílabas y la materia de los artefactos y las partes del todo y las premisas de la conclusión; las semillas son causa de las plantas y el médico de la salud; unas son causas "*a manera de aquello de que algo está constituido*" o como "*causas de las que proviene el movimiento y el reposo*" o, por fin, "*como el bien y el fin*".⁴⁶

Por otra parte, hay causas particulares y causas universales y genéricas⁴⁷; hay causas accidentales, como, por ejemplo, la causa de la estatua es Policleto, pero es accidental que sea él u otro escultor, como también es accidental que sea un hombre blanco o un músico el que esculpió la estatua.⁴⁸ Y, en forma análoga, se distinguen la causa de esta estatua y la causa de esta estatua, como la causa de este bronce y la causa del bronce o de la materia en general.⁴⁹ Por último, las causas pueden estar ya en acto ya en potencia.⁵⁰

III

En el libro quinto de la *Metafísica* retoma el Filósofo estas ideas. Le precede un esclarecimiento de la noción de "*arjé*", tan ligada a la de "*aitía*". En el primer capítulo da seis acepciones distintas de "*principio*": 1) "*el punto de partida de una cosa que cambia*"⁵¹; 2) "*aquello desde donde algo puede*

⁴³ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 195a9.

⁴⁴ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 195a9-11.

⁴⁵ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 195 a 15.

⁴⁶ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 195a16-23.

⁴⁷ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 195a26.

⁴⁸ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 195a32.

⁴⁹ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 195b3-12. Rose llega a distinguir hasta una docena de factores causales eficientes: "1) the individual proper cause, «a sculptor»; 2) the genus of the individual proper cause, «an artist»; 3) an individual incidental cause, «a man». And not only may these be stated simply, but we may couple 1) and 3) and get 5) «a sculpter, Polyclitus», or couple 2) and 4) get 6) «an artistic man». Finally, each of these may be taken in two ways, either as actual or potential" (o. c., p. 513). Esto sin contar la causa instrumental, la formal, la material y la final.

⁵⁰ ARISTÓTELES, o. c., 195b 16. Para Ross, ignoramos cómo llegó el Estagirita a establecer la doctrina de las cuatro causas; la presenta como una evidencia. Tal vez haya surgido del análisis de la producción artística. "We do not know how Aristotle arrived at the doctrine of the four causes; where we find the doctrine in him, we find it not argued for but presented as self-evident. He may have reached it by direct reflection on instances of natural process and of artistic production: But if so, the reflection was aided by the work of his predecessors": o. c., p. 37.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 2; 1012b34; cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1975; cfr. C. KIRWAN, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press,

realizarse mejor"⁵²; 3) "el constitutivo originario inmanente de una cosa desde el cual éste comienza a hacerse"⁵³; "aquello extrínseco a partir de lo cual se genera la cosa y desde donde se produce el movimiento y el cambio naturalmente"⁵⁴; 5) "aquello por cuya decisión se mueve lo que se mueve y cambia lo que cambia"⁵⁵; 6) "aquello desde donde comienza a ser cognoscible una cosa".⁵⁶ En cada caso aduce ejemplos; pero lo que interesa es retener la coincidencia parcial de "principio" con "causa": toda causa es principio, pero no todo principio es causa.⁵⁷

El capítulo segundo es un estudio de las causas muy similar al realizado en la *Física*.⁵⁸ "Se llama causa, en un primer sentido, a la materia inmanente de la que una cosa está hecha, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua y la plata de la copa".⁵⁹ Se trata de la causa material; los ejemplos son los mismos de la *Física* pero en esta obra la materia ("hylé", "hypokéimenon") es no sólo el constitutivo sino también el substrato ya de los cambios accidentales (citados en el pasaje de la *Física*) ya de los cambios substanciales. Más adelante aclarará que "la materia es substancia, pues en todos los cambios entre

Oxford, 1980; G. REALE, *Aristotele, La Metafisica*, Lofredo, Nápoli, 1968; V. GARCÍA YEBRA, *Aristóteles, Metafisica*, H. ZUCCHI, *Aristóteles, Metafisica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1978; H. BONNITZ, *Aristotelis Metaphysica*, Olms, Hildesheim, 1960.

⁵² ARISTÓTELES, *o. c.*, V, 2; 1013a34; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, p. 214; ZUCCHI, *o. c.* p. 233.

⁵³ ARISTÓTELES, *o. c.*, V, 2; 1013a2; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, p. 214; ZUCCHI, *o. c.*, p. 233.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *o. c.* V, 2; 1013a7; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, p. 217; ZUCCHI, *o. c.*, p. 233.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *o. c.*, V, 2; 1013a10; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, p. 217; ZUCCHI, *o. c.*, p. 233.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *o. c.*, V, 2; 1013a14; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, p. 217; ZUCCHI, *o. c.*, p. 233.

⁵⁷ Es de notar que, si bien el Estagirita usa con frecuencia indistintamente "aitía" y "arjé", este último término tiene un significado más amplio y es claro, en todo caso, que explícitamente distingue "causa y principio", por ejemplo, al asignar el objeto a la Filosofía Primera: "aitías kai arjás" (*Metafisica*, I, 2; 982a 1-3; *Ib.*, XI, I; 1059a 18-20). De ahí que parezca poco precisa la afirmación de S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la Metafisica aristotélica*, Fax, Madrid, 1955, p. 150, "querer encontrar una diferencia radical entre «aitía» y «arjé» sería alambicar demasiado el uso que de estos vocablos hace Aristóteles".

⁵⁸ Como hace notar KIRWAN, *o. c.*, p. 124, "Except for a few very minor divergencies this chapter is identical with *Physics* II, 3". En efecto, el paralelismo de ambos capítulos es notable; BONNITZ, *o. c.*, pp. 219-220, opina que se trata de un traslado del pasaje de la *Física*: "dubium non est quin illinc huc translata"; sólo quedaría en duda quién lo realizó: "id undm quaeri potest, utrum ab ipso Aristotele huc translata sit an a posterioribus"; y sostiene esta última posición: lo habría hecho un editor posterior. Pero Ross afirma que todo indica la anterioridad del pasaje de la *Física* y la unidad del redactor: cfr. *Physics*, p. 36; sin embargo, en la misma obra, p. 511, admite la posibilidad de que el mismo Aristóteles haya insertado en la *Metafisica* un pasaje que ya tendría listo para su *Física*. Lo mismo sostiene en su comentario a la *Metafisica* (*Metaphysics*, v, II, p. 292). De todos modos (y sean cuales fueren las teorías sobre la evolución de las ideas metafísicas de Aristóteles) todo el contexto y las explícitas referencias a la "Física" como a algo ya conocido suponen la antelación de ésta respecto los escritos metafísicos, al menos en los pasajes paralelos.

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafisica*, V, 2; 1013a24; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. I, p. 218; ZUCCHI, *o. c.*, p. 234.

opuestos existe algo que es el sujeto de los cambios” y enumera el cambio de lugar, el aumento o disminución, la alteración de sano a enfermo, que son cambios accidentales, a los que añade “*el cambio según la substancia*”,⁶⁰ que también exige un substrato material “*que no siendo en acto algo determinado, es esto en potencia*”⁶¹ y por lo tanto “*ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente*”.⁶²

Prosigue: “*De otra manera, es causa la forma y el ejemplar (o modelo) y ésta es la razón de la esencia y de sus géneros, por ejemplo, en la octava musical la relación de dos a uno y, en general, el número*”.⁶³ Es la causa formal, enumerada en primer lugar en los *Analíticos Posteriores* y en *Metafísica I*, como vimos. Se trata del determinante ya de las modificaciones accidentales, ya de la naturaleza de cada cosa; por ello es la causa que más directamente responde a la pregunta por la cosa: “*el «por qué» se reduce en último término a la razón («lógos») última y el «por qué» primero es causa y principio*”.⁶⁴ El “lógos” es la razón intrínseca de cada cosa, expresable en su definición, que es el “lógos” explicativo.

En el libro I, al enumerar las cuatro causas, se ubica en primer término la substancia (“ousía”) y la esencia (“to tí en éinai”); ahora, retomando la historia, aparece en segundo lugar, ya que no ha sido descubierta como distinta de la causa material por los primeros filósofos. Es claro que esto no significa una prioridad en el orden causal. Cuando se pregunta por qué algo es lo que es, se toca su razón intrínseca, es decir su esencia. Y la respuesta traduce o

⁶⁰ ARISTÓTELES, o. c., VIII, 1; 1042b33-1042a1; GARCÍA YEBRA, o. c., t. II, p. 11; ZUCCHI, o. c., p. 358.

⁶¹ ARISTÓTELES, o. c., VIII, 1; 1042a28-29; GARCÍA YEBRA, o. c., t. II, p. 10; ZUCCHI, o. c., p. 358.

⁶² ARISTÓTELES, o. c., VII, 1; 1029a20-21; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 328; ZUCCHI, o. c., p. 312.

⁶³ ARISTÓTELES, o. c., V, 1; 1013a28-29; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 219; ZUCCHI, o. c., p. 312.

⁶⁴ ARISTÓTELES, o. c., I, 3; 983a28-29; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 19; ZUCCHI, o. c., p. 97. Tras citar a Alejandro le Afrodísias y a Asclepio, J. OWENS, comentando este pasaje, se pregunta: “Does this mean that all causality for Aristotle is ultimately reduced to the form?”. Y responde: “The two Greek commentators do not expressly say this. They seem to be thinking in terms of formal causality. They mean directly that within the sphere of formal causality the ultimate reason is the Form that is primary by nature”; o. c., p. 177. En realidad, los comentarios griegos no hablan de una reducción de todas las causas a la formal, sino de que ésta es la que responde a la pregunta por la cosa, al “por qué”. Pero otros lo han hecho: C. WERNER opina que “la complaisance ave laquelle Aristote insiste sur les causes motrice et finale ne l’empêche point de réduire, en quelque mesure, ces deux causes a la cause formelle”; *Aristote et L’idéalisme platonicienne*, F. Alcan, París, 1910, p. 4.4

Por su parte, A. SCHWELER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Fues, Tübingen, 1848, t. III, p. 29, opina: “Weisheit und Wissen ist, wie zuvor auseinandergesetzt worden, diess, das Warum angeben können. Das eigentliche Warum eines Dings ist aber, in letzter Instanz sein Begriff: die Begriffsbestimmung ist die höchste und letzte Antwort auf die Frage nach seinem Warum”. Esta posición es más precisa: la pregunta por el “por qué” se responde por el concepto propio que expresa la inteligibilidad de la esencia. Hay que notar que la cuestión “dióti” se traduce por “Why” y por “Warum” que evocan más bien la causa final o la eficiente que la formal; sin embargo “la razón de que” algo sea lo que es, es la esencia, “por la cual” se es esto.

debe traducir conceptualmente, una definición que es una razón formulada, expresión de esa esencia, que no debe confundirse con la "forma substancial", determinante específico de las sustancias corpóreas y acto de la materia".⁶⁵

La tercera causa es la motriz. *"Además, el principio de donde procede el movimiento y la quietud, por ejemplo, el que aconsejó es causa de la acción y el padre del hijo y, en suma, el agente de lo que es hecho y el que produce el cambio de lo que se hace"*.⁶⁶ Ya hemos visto que esta causa se descubre al reconocer que el substrato material no puede ser el productor del cambio; en el libro I se denomina "principio del movimiento"; en la *Física* es "aquello de donde proviene el principio primero del movimiento y el reposo" y también, como aquí, "el agente de lo que es hecho (o producido)" y "el que produce el cambio".

Una característica de las causas motrices será señalada más adelante, al advertir que *"las causas motrices son anteriores a sus efectos"*,⁶⁷ antelación real que no se da en las causas material y formal: *"cuando el hombre está sano, entonces existe la salud y la figura de la esfera de bronce se da simultáneamente con la esfera"*.⁶⁸ Esta es la diferencia que separa la causalidad extrínseca

⁶⁵ Es acertada la observación de REALE: "qui 'ousía' significa sostanza formale, cioè essenza ('to tí en éinai') e forma ('lógos')... essa e il principio determinante, la natura intima di ciascuna cosa, ossia quel principio che fa sí che una cosa sia appunto quella determinata cosa e non altra"; o. c., p. 149. En cuanto al término "parádeigma" (modelo), "Aristotele qui non la usa nel senso in cui secondo lui, la usaba Platone... referendola alle Idee trascendenti, ma la usa ad indicare la propria forma immanente. Forse Aristotele, come suggerisce Alessandro... parla della forma come modello (immanente), in quanto la natura fa tutto ciò che fa aspirando appunto alla forma"; o. c., p. 409.

⁶⁶ El término complejo "forma substancial" no se halla en Aristóteles, aunque sí el de "forma no accidental" y "forma de la substancia" (resulta lógico que así sea si se tiene en cuenta que el vocabulario filosófico comenzaba a fijarse: "forma" traduce tanto a "éidos", "morphé", "sjéma" como a otros vocablos similares; "substancia" traduce "ousía", "hypokéimenon", "hypóstasis" y hasta "synolon") vocablos que a veces pueden indicar al materia. Pero la composición hilemórfica aparece constantemente al tratar de los entes sensibles; en *Met.*, XII, 2; 1069b3 asienta que "la substancia sensible es mudable" y que "es necesario que haya un sujeto que cambie de un contrario a otro"; en *Met.* XII, 3; 1069b8 distingue cuatro tipos de cambio: "las clases de cambio son cuatro: el de la esencia, de la cualidad o de la cantidad o del lugar; la generación absoluta y la corrupción absoluta constituyen el cambio en cuanto a la esencia"; en *Met.*, XII, 3; 1070a 1 afirma "lo que cambia es la teria está en potencia porque puede llegar a la forma específica; pero cuando está en acto cada substancia se genera desde otra del mismo tipo"; en *Met.*, IX, 8; 1050a 15, "la materia está en potencia porque puede llegar a la forma específica; pero cuando está en acto entonces está en la especie". El análisis del cambio y sus factores se realiza en la *Física*, I, 7, donde establece la analogía entre el cambio accidental y el substancial y la necesidad en ambos de un substrato material y de una forma determinante (en el caso de la substancia, de un determinante de la esencia). Este análisis, referido especialmente al cambio substancial se retoma con amplitud en *Sobre la generación*, I, 3-4.

⁶⁶ ARISTÓTELES, o. c., V, 2; 1013a26-29; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 219; ZUCCHI, o. c., p. 234.

⁶⁷ ARISTÓTELES, o. c., XII, 3; 1070a21; GARCÍA YEBRA, o. c., t. II, p. 203; ZUCCHI, o. c., p. 496.

⁶⁸ ARISTÓTELES, o. c., XII, 3; 1070a22-23; GARCÍA YEBRA, o. c., t. II, pp. 203-204; ZUCCHI, o. c., p. 496.

de la intrínseca; en la primera el efecto es posterior a la causa, mientras que en la segunda es simultáneo.

La causa motriz es productora no sólo del movimiento local sino de toda clase de cambios, que se reducen a cuatro: "*Las clases de cambio son cuatro: o bien respecto de la esencia, o de la cualidad o de la cantidad o del lugar; el cambio en cuanto a la esencia es la generación y la corrupción absolutas; el cambio en cuanto a la cantidad es el aumento o disminución y el cambio en cuanto a la cualidad es la alteración y el cambio en cuanto al lugar es la traslación*".⁶⁹ Los tres últimos son cambios accidentales; en ellos el substrato es la "ousía"; pero el cambio de esencia afecta a la substancia misma. Sin embargo en ninguno de estos casos se llega al plano del *ser*: no pasa del nivel de la esencia.⁷⁰

"Además, también es causa el fin; y el fin es aquello por lo cual algo se hace, por ejemplo, la salud es causa del pasear. ¿Por qué, en efecto, se pasea? Decimos: para estar sano. Y, habiéndolo dicho, creemos haber dado con la causa".⁷¹ Aristóteles sabe que hay otros filósofos que han entrevisto esta clase de causalidad, pero de un modo confuso: "*Aquello a causa de lo cual se realizan las acciones y los cambios y los movimientos, lo reconocieron en cierto modo como causa, pero no lo llaman expresamente causa como lo hacemos nosotros ni dijeron de qué manera sea causa*".⁷²

El resto de este capítulo sigue la línea del paralelo de la *Física*: la reducción a la causa final de los instrumentos y acciones empleados como medios; la diversidad de causas de un mismo efecto; la reciprocidad de las causas; la distinción entre causas en acto y en potencia y de causas universales y singulares.

IV

Santo Tomás, al comentar estos pasajes, prolonga el texto aristotélico y lo precisa en muchos puntos, sin desviarse de su línea, aunque haciendo apor-

⁶⁹ ARISTÓTELES, o. c., XII, 2; 1069b3-12; GARCÍA YEBRA, o. c., t. II, p. 199; ZUCCHI, o. c., p. 494.

⁷⁰ "Il n'en est que plus digne de remarque, qu'il soit extrêmement difficile de savoir ce qu'Aristote entend par ce que nous nommons "cause efficiente". Des quatre genres de causes qu'il distingue, aucun ne correspond exactement et exclusivement à la causalité efficiente. "Cause", déclare Aristote, se dit en quatre sens: l'essence ou quiddité; la matière ou le sujet du changement; l'origine ou principe du mouvement; le bien, enfin, ou "ce en vue de quoi" le mouvement se produit. Parmi ces quatre genres de causes, on ne s'étonne pas que l'essence vienne en premier. L'ousía, ou "to ti én einai", est manifestement la première de toutes les causes puisque, comme on vient de voir, étant ce par quoi la chose est ce qu'elle est, elle se trouve être, par la même, ce par quoi la chose est. Or c'est en vertu d'un suer et même principe qu'un être est, et qu'il est cause. On peut affirmer que l'essence est à la fois la racine première de tout être et celle de sa causalité"; E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1972, p. 63.

⁷¹ ARISTÓTELES, o. c., V, 2; 1013a33-36; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 219; ZUCCHI, o. c., p. 234.

⁷² ARISTÓTELES, o. c., V, 2; 1012a35-1014a26; GARCÍA YEBRA, o. c., t. II, pp. 219-224; ZUCCHI, o. c., pp. 234-236.

tes decisivos. En sus obras personales no sólo va a profundizar estos temas sino a transformar su perspectiva. Veamos primero sus comentarios. El dedicado a la *Física*, que se ubica en el año 1268 es, en lo que nos concierne, más extenso que el dedicado a la *Metafísica*, escrito entre 1269 y 1272. El contenido del tratamiento de las causas es muy similar, aunque con algunas variantes de importancia.

En el comentario a la *Física* subraya que la causa material es un constitutivo real, *"a diferencia de la privación y del contrario, pues la estatua se hace ciertamente del bronce que está en la estatua ya hecha; y se hace también de lo no figurado, que ciertamente no está en la estatua ya hecha"*.⁷³ La realidad puede estar en acto o en potencia; la materia bronce, constitutiva de la estatua, está en ella en acto; pero la estatua estaba en potencia en el bronce no figurado; en ambos casos la materia es una realidad. La carencia de la determinada figura es la privación, que aparece como un factor del cambio; *"pero la privación o lo contrario es principio accidental"*, le adviene a la materia el estar privada de la forma que puede adquirir: *"la materia nunca existe sin la privación porque cuando posee una forma está privada de otra"*.⁷⁴

Lo que quiere advertir es que *"según la intención de Aristóteles la privación, que aparece como principio natural accidental, no es cierta aptitud a la forma, o una incoación de la forma, o algún principio activo imperfecto, como algunos dicen, sino la propia carencia de la forma o lo contrario a la forma que adviene al sujeto"*.⁷⁵ En cambio *"el sujeto y la forma son principios de por sí"*.⁷⁶ En el comentario a la *Metafísica* añade un ejemplo de principio accidental (*"per accidens"*): la privación y lo contrario son principios *"como se dice que de lo negro se hace lo blanco o lo blanco de lo no blanco"*.⁷⁷ La privación y lo opuesto no son causas; la materia sí, ya que de ella se hace realmente algo. Pero la causalidad material se extiende más: la materia de la estatua es bronce, es metal, es cuerpo: *"la materia de cada cosa es de una especie y la materia es su género, como en el caso de la estatua, si su materia es bronce, su materia es metal y aleación y cuerpo y así de lo demás"*.⁷⁸

⁷³ S. TOMÁS, *In Physicorum Aristotelis libros expositio*, ed. P. Maggiolo, Marietti, Torino, 1954, I, II, lect. 5, n. 178; "Ad. differentiam privationis et contrarii, nam statua quidem fit et aere, quod inest statuae iam factae; fit etiam ex infigurato, quod quidem non inest statuae iam factae"; ed. cit., p. 92.

⁷⁴ S. TOMÁS, o. c., I, I, lect. 13, n. 112: "Privatio vel contrarium est principium per accidens, inquantum accidit subiecto"; ed. cit., p. 58.

⁷⁵ S. TOMÁS, o. c., I, I, lect. 13, n. 113: "Patet ergo secundum intentionem Aristotelis quod privatio, quae ponitur principium naturae per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam, vel incoatio formae, vel aliquod principium imperfectum activum, ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formae vel contrarium formae, quod subiecto accidit"; ed. cit., p. 58.

⁷⁶ S. TOMÁS, o. c., I, I, lect. 13, n. 112: "Forma et subiectum sunt principia per se eius quod fit secundum naturam; sed privatio vel contrarium est principium per accidens, inquantum accidit subiecto"; ed. cit., p. 58.

⁷⁷ S. TOMÁS, *In Metaphysicorum Aristotelis libros expositio*, ed. Cathala-Spiazzi, Marietti, Torino, 1950, I, V, lect. 2, n. 763: "Ex contrario vel privatione diditur aliquid fieri sicut ex non inexistente, ut album ex nigro vel album ex non albo"; ed. cit., p. 211.

⁷⁸ S. TOMÁS, o. c., I, V, lect. 2, n. 763: "Quia cuiuscumque materia est species aliqua, materia est eius genus, sicut si materia statuae ets aes, eius materia erit metallum, et mixtum et corpus et sic de aliis"; ed. cit., p. 211.

De manera que los géneros de las cosas pertenecen al orden de la causalidad material. Aquí aparece un problema que en el texto aristotélico no tiene suficiente claridad: la distinción del orden lógico del real. Santo Tomás es nítido: "*Aunque según el nombre puedan identificarse el género y la materia, no son lo mismo si se entienden del mismo modo. Porque la materia es parte integral de la cosa y por ello no puede predicarse de ella*".⁷⁹ El género es expresión de un aspecto inteligible común e indeterminado específicamente; coincide con la materia en la indeterminación, pero está en un plano distinto.

En cuanto a la causa formal, distingue el Aquinense en el comentario a la *Metafísica* dos tipos, apartándose de la línea aristotélica. "*La especie y el ejemplo o sea el ejemplar es la causa formal, que se refiere de dos maneras con lo real: de un modo, como forma intrínseca a la cosa y así se denomina especie. De otro modo, como extrínseca a la cosa, que sin embargo se dice hacerse a su semejanza; y según esto el ejemplar de la cosa se llama forma*".⁸⁰ Cita a Platón y admite, con la tradición neoplatónica y agustiniana, que hay una causalidad formal extrínseca, negada explícitamente por Aristóteles,⁸¹ pero admitida por Séneca,⁸² Plotino,⁸³ el Pseudo Diosinio⁸⁴ y San Agustín.⁸⁵

⁷⁹ S. TOMÁS, o. c., I. VII, lect. 12, n. 1546: "Licet idem secundum nomen possit esse genus et materia, non tamen idem eodem modo acceptum. Materia enim est pars integralis rei, et ideo de re predicari non potest"; ed. cit., p. 373.

⁸⁰ S. TOMÁS, o. c., I. V, lect. 2, n. 764: "Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei, et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma"; ed. cit., p. 211.

⁸¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 9; 331a21-32: "Afirmar que las Ideas son ejemplares y que las demás cosas participan de ellas es decir palabras vacías y metáforas poéticas. Pues ¿qué es lo que actúa mirando a las Ideas? Es posible, en efecto, que algo sea o llegue a ser semejante a algo sin ser modelado conforme a ese algo, de modo que exista o no Sócrates alguien podría llegar a ser como Sócrates y es evidente que lo mismo podría suceder si Sócrates fuese eterno. Además habrían muchos ejemplares ("paradéigmata") de una misma cosa y por lo tanto muchas ideas; por ejemplo, respecto al hombre, las de animal y de bípedo y al mismo tiempo, la de hombre en sí. Además, no sólo de las cosas sensibles serán ejemplares las Ideas, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género, como género de las Ideas. De modo que una misma cosa será a la vez ejemplar y copia"; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, pp. 69-70; ZUCCHI, o. c., p. 118.

⁸² SÉNECA, *Car'a* 65, ed.

⁸³ PLOTINO, *Ennéadas*, III, 2, 1-2; ed. E. Bréhier, Les Belles Lettres, París 1925, pp. 6-49.

⁸⁴ PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus*, VII, 2 y 12; ed. Migne, Patr. Gr., t. III, col. 868 y 969.

⁸⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 5, 7; ed. B. A. C., Madrid, 1968, p. 469; *La Trinidad*, III, 8 9; ed. B. A. C., Madrid 1948, pp. 287-296; *Del Génesis a la letra* V, 13; ed. B. A. C., Madrid, 1957, p. 825; IX, 17, ed. cit., pp. 1043-1045; *De diversis quaestionibus*, 83, 43, Migne, Patr. Lat., t. 40, c. 29. Sobre el ejemplarismo agustiniano conf. E. GILSON, *Introduction a l'étude de saint Agustin*, Vrin, París, 1949, pp. 259-262 y 274-298.

Por otra parte, ubica la función formal de orden real y la de tipo lógico. "Y porque cada ente obtiene su naturaleza sea del género sea de la especie por su forma y siendo la naturaleza del género o especie lo que expresa la definición diciendo qué es la cosa, la forma es la razón de la esencia o sea la definición por la que se sabe qué es la cosa".⁸⁶ La naturaleza o esencia concreta tiene función formal respecto al individuo al participarle la especie; pero como la esencia se expresa por la definición, ésta es la "forma" lógica del sujeto.

En el comentario a la *Física* se aclara cómo la naturaleza de los entes corpóreos, constituida por materia y forma de orden substancial,⁸⁷ hace de "forma" del sujeto concreto y está, a su vez, constituida por materia y forma comunes: "La especie constituida por la forma y la materia común se comporta como formal respecto al individuo que la participa".⁸⁸ En el comentario a la *Metafísica* explica la razón de causa que posee la forma: "La forma es causa porque perfecciona la razón de la esencia de la cosa".⁸⁹ La esencia, compuesta de materia potencial y de forma actual debe su perfección propia a la forma.

La causa del movimiento es llamada por Santo Tomás "causa movente o eficiente".⁹⁰ Notemos la novedad terminológica, sobre la que volveremos enseguida. En el comentario a la *Física* distingue cuatro tipos de causalidad eficiente: 1) la *perficiente*, que da su compleción definitiva a la cosa producida; 2) la *dispositiva*, que prepara al sujeto para su perfección propia; 3) la *adyuvante* que ayuda o colabora a la obtención del efecto y 4) la *consiliante*, que inclina a obrar de un modo determinado.⁹¹ Notemos que no aparece la causa instrumental, que, como hemos visto, Aristóteles reduce a la causalidad final.

⁸⁶ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, l. V, lect. 2, n. 764: "Quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod significat definitio, dicens quid est res, ideo forma est ipsius quod quid erat esse id est definitio per quam scitur quid est res"; ed. cit., p. 212.

⁸⁷ S. TOMÁS, *In Physicam*, l. I, lect. 13; en esta lección distingue los principios positivos del cambio, a los que denomina "per se", el sujeto o materia y la forma, de los negativos o "per accidens", la privación y lo opuesto, subrayando la distinción entre el cambio accidental y el substancial, en el que descubre "lo que llamamos materia prima" (n. 118), substrato substancial en potencia a la forma.

⁸⁸ S. TOMÁS, *o. c.*, l. II, lect. 5; n. 179: "Natura igitur speciei constituta ex forma et materia communi se habet ut formale respectu individui quod participat talem naturam; et pro tanto hic dicitur quod partes quae ponuntur in definitione participant ad causam formalem". Inmediatamente antes había señalado: "In definitione rerum naturalium ponitur materia: nam in definitione speciei non ponitur materia individualis sed materia communis, sicut in definitione hominis ponuntur carnes et ossa, non autem haec carnes et haec ossa"; ed. cit., p. 92. Estas aclaraciones permiten entender cómo tanto en la abstracción física como la matemática y la metafísica se extrae de lo concreto un aspecto con función "formal", sobre este problema, conf. G. E. PONFERRADA, "Nota sobre los «grados de abstracción»", *Sapientia*, XXXIII (1978), pp. 267-284.

⁸⁹ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, l. V, lect. 2, n. 764; "Et ideo haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei"; ed. cit., p. 212.

⁹⁰ S. TOMÁS, *o. c.*, l. V, lect. 2, n. 765: "Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens vel efficiens"; ed. cit., p. 212.

⁹¹ S. TOMÁS, *In Physicam*, l. II, lect. 5, n. 180: "Quadruplex est causa efficiens, scilicet perficiens, praeparans, adjuvans et consilians. Perficiens enim est quod dat complementum motui vel mutationi; sicut quod introducit formam substantialem in generatione. Praeparans

En el comentario a la *Metafísica*, el tratamiento es notablemente más detallado. Se explica por qué esta es “la causa de donde es el primer principio de permutación y de quietud” que parecen ser opuestos; sin embargo el movimiento y la quietud se reducen a una misma causa: por la misma causa algo se mueve localmente o reposa en un lugar.⁹² La cuádruple división de la causa eficiente se atribuye expresamente a Avicena; en cada caso se agregan explicaciones y ejemplos; respecto a la causa *perficiente*, se señala que la perfección de la cosa proviene de la forma substancial en los entes naturales y de la artificial en los artefactos; de ahí que la causa que las produce sea *perficiente*; en la causa *adyuvante* distingue el agente principal del secundario que le está subordinado en orden a un fin; en cuanto a la *consiliante* la distingue de la principal, a la que proporciona el fin; reduce a esta causa todo lo que hace que algo de algún modo sea.⁹³

Por último, la causa final, “por la cual algo se hace”.⁹⁴ Nota Santo Tomás que es la que merece más atención de Aristóteles, ya que es “la que menos parece ser causa”.⁹⁵ En el comentario a la *Física* explica que “más detenida-

autem seu disponens aptat materiam seu subiectum ad ultimum complementum. Adiuuans vero est quod non operatur ad proprium sed ad finem alterius. Consilians autem in his quae agunt a proposito est quod dat agenti formam per quam agit”; ed. cit., pp. 92-93.

⁹² S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, I, V, lect. 2, n. 765: “Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens vel efficiens. Dicit autem motus, aut etiam quietis, quia motus naturalis et quies naturalis in eadem causam reducuntur, et similiter quies violenta est motus violentus. Ex eadem enim causa ex qua movetur aliquid ad locum, quiescit in illo”; ed. cit., p. 212.

⁹³ S. TOMÁS, *o. c.*, I, V, lect. 2, n. 766: “Sciendum est autem quod secundum Avicennam quattuor sunt modi causae efficientis; scilicet perficiens, disponens, adiuuans et consilians. *Perficiens* autem dicitur causa efficiens quia ultimam rei perfectionem causat, sicut quod inducit formam substantialem in rebus naturalibus, vel artificialem in artificialibus, ut aedificator domus”. *Ib.*, n. 767: “*Disponens* autem quod non inducit ultimam formam perfectivam, sed tantummodo praeparat materiam ad formam sicut ille qui dolat ligna et lapides, dicitur domum facere. Et hoc non proprie dicitur efficiens domus, quia id quod ipse facit, non est domus nisi in potentia. Magis tamen proprie erit efficiens si inducat ultimam dispositionem ad quam sequitur de necessitate forma; sicut homo generat hominem non causans intellectum, qui est ab extrinseco” (aquí se refiere al alma intelectual, que para Aristóteles “adviene desde fuera”; *La generación de los animales*, II, 3; 736b25-29). *Ib.*, n. 768: “*Adiuuans* autem dicitur causa secundum quod operatur ad principalem effectum. In hoc tamen differt ab agente principali, quia principale agens agit ad finem proprium, adiuuans autem ad finem alienum; sicut qui adiuuat regem in bello, operatur ad finem regis. Et haec est dispositio causae secundariae ad primam; nam causa secunda operatur propter finem primae causae in omnibus agentibus per se ordinatis, sicut militaris propter finem civilem”. *Ib.*, n. 769: “*Consilians* autem differt ab efficiente principali, inquantum dat finem et formam agendi. Et haec est habitudo primi agentis per intellectum ad omne agens secundum, sive naturale, sive intellectuale. Nam primum agens intellectuale in omnibus dat finem et formam agendi secundo agenti, sicut aedificator navis navim operanti, et primus intellectus toti naturae”. *Ib.*, n. 770: “Ad hoc autem genus causae (se refiere a la eficiente) reducitur quidquid facit aliquid quocumque modo esse, non solum secundum esse substantiale, sed secundum accidentale; quod contingit in omni motu. Et ideo non solum dicit quod faciens sit causa facti, sed etiam mutans mutati”; ed. cit., p. 212.

⁹⁴ S. TOMÁS, *o. c.*, I, V, lect. 2, n. 771: “Quarto modo dicitur causa *finis*; hoc autem est cuius causa aliquid fit”; ed. cit., p. 212.

⁹⁵ S. TOMÁS, *o. c.*, I, V, lect. 2, n. 771: “Et quia de fine videbatur minus quod esset causa, propter quod est *ultimum in esse*, unde etiam ab aliis prioribus philosophis haec causa est praetermissa, ut in primo libro praehabitu est, ideo specialiter probat de fine

mente prueba que el fin sea causa que los casos de las otras, porque siendo el fin lo último en la generación, parecería menos ser causa" que efecto.⁹⁶ En el comentario a la *Metafísica* ya no es el fin lo último en la generación, sino "lo último en el ser («esse»)".⁹⁷ De ahí que los primeros filósofos lo desconocieron. Sin embargo la pregunta "¿por qué?" inquiriere la causa y al responder por el fin pensamos haber dado la causa.⁹⁸

En el resto del comentario a este capítulo de la *Metafísica* aparecen algunos aspectos importantes que debemos subrayar. "La causa eficiente y el fin se corresponden mutuamente porque la eficiente es principio del movimiento y el fin su término. Y similarmente la materia y la forma: pues la forma da el ser y la materia la recibe. La eficiente es causa del fin en cuanto al ser porque moviendo conduce la eficiente a que se logre el fin. Pero el fin es causa de la eficiente no en cuanto al ser, sino en cuanto a la razón de causalidad. Pues la eficiente es causa en cuanto obra y no obra sino a causa del fin. Luego del fin tiene su causalidad la eficiente. Y la forma y la materia mutuamente son causas en cuanto al ser. Pues la forma (es causa) de la materia en cuanto le da el ser en y la materia (es causa) de la forma en cuanto la sustenta".⁹⁹

Lo que es de destacar en todo este pasaje es el centrarse en el plano del ser ("esse"). En el texto aristotélico las causas explican el movimiento ("kí-

quod sit causa. Nam haec quaestio quare vel propter quid quaerit de causa: cum enim quaeritur quare vel propter quid quis ambulat, convenienter respondentes dicimus, ut sanetur. Unde patet quod finis est causa"; ed. cit., p. 212. Notemos que la cuestión "dióti" es traducida por "quare vel propter quid", o sea "por qué" en el doble sentido de "por qué" y "para qué".

⁹⁶ S. TOMÁS, *In Physicam*, l. II, lect. 5, n. 181: "Quintum autem modum causae ponit quod aliquid dicitur causa ut finis; et hoc est cuius causa aliquid fit sicut sanitas dicitur deambulationis. Et hoc patet quia respondetur ad quaestionem factam propter quid; cum enim quaerimus: «propter quid ambulat?» dicimus: «ut sanetur», et hoc dicentes opinamur nos assignare causam. Ideo autem potius probat de fine quod sit causa quam de aliis, quia hoc minus videbatur propterea quia finis est ultimum in generatione"; ed. cit., p. 93.

⁹⁷ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*; citado antes, nota 95.

⁹⁸ Como ya vimos, la pregunta por la cosa, la cuestión "dióti" tiene su primera respuesta en la "ousía", que por ello aparece como causa; más estrictamente en su esencia, "to ti en einai" que es la razón intrínseca o "lógos" inmanente y por esto causa formal; luego el factor determinable, la causa material; después el principio movente o factivo y por último el fin, es decir, las causas eficiente y final.

⁹⁹ S. TOMÁS, *o. c.*, l. V, lect. 2, n. 775: "Sciendum est autem quod cum sint quattuor causae superius positae, earum duae sibi invicem correspondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficiens. Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo producit ad hoc quod sit finis. Finis autem est causa efficiens non quantum ad esse sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa inquantum agit; non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens. Forma autem et materia sibi invicem sunt causa quantum ad esse. Forma quidem materiae inquantum dat ei esse actu; materia vero formae inquantum sustentat ipsam. Dico autem utrumque horum sibi invicem esse causam essendi vel simpliciter vel secundum quid. Nam forma substantialis dat esse materiae simpliciter. Forma autem accidentalitatis secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma huius, habens esse in hoc, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem"; ed. cit., p. 213.

nesis”) y el cambio (“metabolé”); aun en el caso de los cambios substanciales lo último es el paso de una *esencia* (“to tí en eínai”) a otra, sin llegar a ser (“eínai”). Todo ente movable está constituido por materia y forma, como hemos visto; la materia es potencia y la forma su acto; como todo ente es “ousía” o determinación de la “ousía”, el acto intrínseco la “forma” de la substancia es la última instancia de lo real. En cambio, en Santo Tomás el acto último es el ser.

IV

En sus obras personales, Santo Tomás muestra a la vez su continuidad con la línea aristotélica y la profunda transformación que le imprime. Ya en sus comentarios se insinúa lo que va a constituir una real novedad. La *causalidad*, en Aristóteles, da razón del *cambio*: éste caracteriza al mundo físico sujeto a un ininterrumpido paso de la potencia al acto. El devenir significa la aparición de nuevos actos o determinantes y la desaparición de otros, es decir, la *generación* y *corrupción* de formas, lo que implica un substrato material, un agente productor y un fin de la acción. Hallados los principios explicativos de este proceso, es decir, sus *causas*, se está en posesión del saber.

Para el Estagirita, como para todo el pensamiento antiguo, el mundo es *eterno*: al día de hoy precedió el de ayer y a éste el de antes de ayer y así indefinidamente, como le sucederá el de mañana y a éste el de pasado mañana y así indefinidamente. En este marco se suceden ininterrumpidamente los procesos de generación y corrupción,¹⁰⁰ cuyo substrato es una materia “*agéneton*”, ingenerada y por lo tanto eterna.¹⁰¹ Para Santo Tomás el panorama es distinto: la noción bíblica de creación plantea a la razón humana no sólo el problema del comienzo temporal sino el del origen abrupto del ente y con él, el del *ser*.¹⁰²

¹⁰⁰ Conf. ARISTÓTELES, *Física*, I. VIII, c. 1-2 y *El cielo*, I. I, c. 10; en el primer caso, Aristóteles reprueba las opiniones de Anaxágoras y Empédocles que negaban la eternidad del *movimiento* (para el primero, la Mente dio impulso a la masa confusa de elementos inactivos; para el segundo, hay ciclos de alternada predominancia del Amor o del Odio, con intermedios de equilibrio; pero ninguno niega la eternidad de la materia), afirmando con razones la posición contraria; en el segundo caso, afirma directamente la eternidad de los *cuerpos celestes*. Pero en los *Tópicos*, I. I, c. 11, ubica entre los “problemas dialécticos” de los que no es posible dar una solución demostrativa, el saber *si el mundo es eterno*.

¹⁰¹ En la “*Física*”, I. II, c. 9, al estudiar la noción de “necesario”, aparece la materia como factor necesario de la estructura del ente físico y de su esencial condición de móvil: toda generación supone una materia: *l. c.*, 200a24-b8; en la *Metafísica*, I. VII, c. 8, al tratar de la generación, establece que ni la materia ni la forma son engendrados, sino el compuesto, *l. c.*, 1033a24-1084a8; pero en el capítulo anterior enseña que es imposible que se engendre algo sino de algo preexistente, que es precisamente la materia. *o. c.*, I. II, c. 7; 1032b31-1033a2. Aunque no lo formula expresamente, Aristóteles supone que la materia es eterna; no se planteó el problema de su origen.

¹⁰² La noción de *creación* en sentido estricto, como comienzo abrupto sin nada precedente es desconocida por el pensamiento antiguo. En la Biblia, el primer párrafo del libro del Génesis utiliza el verbo “*bará*”, creó (Gen. I, 1); el contexto indica que el autor

Esta transformación afecta ante todo a la causalidad. La pregunta por la cosa se responde estableciendo sus causas; ante todo su causas intrínsecas y determinadamente su *forma*. La forma es *acto*: en el aristotelismo “el término *acto* se aplica a la *forma*”¹⁰³; la estructura fundamental del ente compuesto de materia y forma equivale a la distinción de potencia y acto, dice el propio Aristóteles.¹⁰⁴ Santo Tomás retoma esta línea: “*la forma hace que la cosa esté en acto, ya que por su esencia es acto*”¹⁰⁵; la forma “*constituye a cada cosa en su propia especie*”.¹⁰⁶ Sin embargo no es, como en el aristotelismo, el acto definitivo porque la esencia misma no es nada sin el acto de ser. La forma es el dispositivo al acto de ser: “*por la forma la substancia se convierte en recep-*

supone que Elohim no se valió de nada preexistente, pero en forma explícita la idea no aparece hasta el siglo II antes de Cristo, en el libro de los Macabeos (II Mac., 7, 29). Por medio de *Filón de Alejandría*, la noción entró en la filosofía, pero el esencialismo de *Plotino* impidió que pensadores como *San Agustín*, que meditó tanto sobre la creación, haya podido llegar al plano del *ser*: conf. E. GILSON, *Le thomisme*, Vrin, París, 1948, pp. 73-81 (“*Les theologiens de l'essence*”) y 123-139 (“*Haec sublimis veritas*”); trad. A. Oteiza, *El tomismo*, Lohlé, Buenos Aires, 1951, pp. 75-82 y 124-141.

El problema aparece en el siglo X, en la filosofía árabe: *Alfarabi* nota que en cada cosa su esencia no es lo mismo que su existencia o individualidad; prosiguiendo esta reflexión, *Avicena* distingue en todo ente creado la naturaleza, que no es “necesaria” como lo es en Dios, sino “posible”; a este “posible” la creación confiere el “existir”, que es como un accidente de la esencia a la que le confiere realidad. *Averroes*, en cambio, rechaza esta accidentalidad del existir, al que ubica en el seno de la esencia, de la que no la distingue. *Guillermo de Auvergne* retoma este problema: en la creatura el “*ser*” (“*esse*”) se distingue de la esencia por estar participado por ésta, que es su receptor; por ello le es accidental. Conf. textos de J. DE FINANCE, *Etre et agir*, Beauchesne, París, 1945, pp. 85-91; M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le De ente et essentia*, Vrin, París, 1948, pp. 150-166.

Estos antecedentes de la posición de Santo Tomás en lo referente a la estructura del ente han llevado a un replanteo de la noción tomista de *ser* como acto (“*esse*”), oscurecida en la disputa entre *Edigio Romano*, que concebía al *esse* como una *cosa* (“*res*”) distinta de la *essentia*, que sería otra *cosa* (“*res*”) y *Enrique de Gand*, que atacaba esta concepción, admitiendo sólo una distinción conceptual; a este oscurecimiento contribuyó el traducir “*esse*”, infinitivo verbal, por “*existentia*”, sustantivo abstracto. Esta confusión aparece en la clásica controversia entre tomistas y suaristas sobre la “distinción real entre esencia y existencia” que ha llenado tantas páginas y en la que el acto de ser muchas veces ha sido esencializado por los mismos tomistas: conf. C. FABRO, *Participation et causalité* B. Nauwelaerts, París-Louvain, 1961, pp. 12-33 y 280-315.

La originalidad de la noción tomista de *esse* y su relación con la participación metafísica aparecen subrayadas en N. DEL PRADO, *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, S. Paul, Friburg, 1911, pp. 7-18 y 86-97; más tarde en A. MARC, *L'idée d'être*, Beauchesne, París, 1933, pp. 73-79; en J. DE FINANCE, *o. c.*, pp. 108-118 (esta obra, aparecida en 1945, es una tesis presentada en 1938) y sobre todo en C. FABRO, *La nozione tomista di partecipazione*, S. E. I., Milano, 1939 (2ª ed., 1950); E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1948 (2ª ed., 1972) que han contribuido a rectificar posiciones tomistas que se consideraban “clásicas”.

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8; 1050a 15; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. II, p. 63 (traduce “*éidos*” por especie, según su tendencia a respetar la traducción latina); ZUCCHI, *o. c.*, p. 392 (traduce “*enérgeia*” por actividad).

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, *o. c.*, VIII, 6; 1045a24; GARCÍA YEBRA, *o. c.*, t. II, p. 30; ZUCCHI, *o. c.*, p. 367.

¹⁰⁵ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I,q.76,a.7: “*Forma autem per seipsam rem facit esse in actu, cum per essentiam suam sit actus*”; P. Caramello, Marietti, Torino, 1949, t. I, p. 366.

¹⁰⁶ S. TOMÁS, *o. c.*, I,q.14,a.6: “*Omnis forma, per quam res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est*”; ed. cit., p. 81.

tora del «esse»¹⁰⁷ que “es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones”.¹⁰⁸

Comentando el libro VIII de la *Física*, Santo Tomás opina: “Aunque Aristóteles sostuvo que el mundo es eterno, sin embargo no creyó que Dios no sea la causa del ser del mundo sino sólo de su movimiento, como dijeron algunos”.¹⁰⁹ Prescindiendo de lo que el Estagirita haya creído,¹¹⁰ el hecho es que en sus escritos Dios no aparece como causa del ser sino como motor o sea como causa motriz atractiva.¹¹¹ En todo caso, como ya vimos, no habla de causa “eficiente” en el sentido que tendrá el término desde el medioevo.

San Alberto Magno, al comentar el libro V de la *Metafísica*, escribe: “Es sabido, por lo que antes hemos dicho, de qué manera algunos dijeron que hay cinco causas, debido a que dividieron la causa eficiente, a la que sigue el «esse» en cuanto «esse», de la causa movente en cuanto movente”.¹¹² No sabemos quienes sean los “quidam” que admitieron cinco clases de causas, desdoblando la causa motriz es una eficiente y otra movente. Sabemos, sí, que Séneca, en su carta 65, afirma que Platón agregó a las cuatro causas de Aristóteles una quinta, la Idea ejemplar (como si el filósofo ateniense fuese posterior a su discípulo macedonio), añadiendo por su cuenta que las Ideas existen en Dios.¹¹³

¹⁰⁷ S. TOMÁS, o. c., I, q. 76, a. 6: “Esse autem in actu habet per formam substantialem quae facit esse simpliciter”; ed. cit., p. 366; conf. I, q. 76, a. 5: “Forma autem substantialis dat esse simpliciter”, ed. cit., p. 364.

¹⁰⁸ S. TOMÁS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9m.: “Hoc quod dico «esse» est actus omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”; ed. P. Pession, Marietti, Torino, 1949, p. 192.

¹⁰⁹ S. TOMÁS, *In Physicam*, I. VIII, lect. 3, n. 996: “Quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen creditit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt”; ed. cit., p. 516.

¹¹⁰ Ser la “causa essendi” equivale a ser creador; en la segunda mitad del siglo pasado se discutió entre los especialistas el problema de si Aristóteles había admitido la creación; por la afirmativa estaban von Hertling, Brandis, Brentano, Rolfes y Trendelenburg; por la negativa Zeller, Stöckl, Erdmann, Ritter y Werner; conf. R. JOLIVET, “Aristote et la notion de création”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 19 (1930), pp. 5-50 y 209-235; G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Paulus Verlag, Friburg, 1935-, III, 8, pp. 509-549. En la actualidad la opinión negativa es unánime: el Estagirita no conoció la idea de creación de la nada.

¹¹¹ Conf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7; 1072a10-1973a13; GARCÍA YEBRA, o. c., t. II, pp. 217-224; ZUCCHI, o. c., pp. 503-506.

¹¹² ALBERTO MAGNO, *In V Metaphysicorum*, tr. I, c. 3: “Scitur etiam ex hiis quae dicta sunt, qualiter quidam dixerunt quinqué esse causas, eo quod efficientem quam sequitur esse in quantum est esse, dividerunt a causa movente in quantum est movens”; ed. Borgnet, Vives, París, 1980, t. VI, p. 270.

¹¹³ LUCCI AENEI SENECAE, *Epistulae morales*, LV; “His quintam Plato adjicit exemplar, quam iose Ideam vocat; hoc est enim ad quod respiciens artifex, id quod destinabat, efficit”; ed. A. Beltrami, Brescia, 1916; trad. J. Boffil, *Cartas Morales*, Ibero, Barcelona, 1965, t. I, pp. 194-166. Es importante este antecedente del neoplatonismo y sobre todo de la línea agustiniana: las Ideas platónicas se trasladan a la mente divina. Plotino retomará la concepción de Séneca, pero advirtiendo la dificultad de introducir una multiplicidad en lo Uno, la ubica en el “nous”; San Agustín no tendrá inconveniente en hacerlas participar de algunos atributos divinos; son eternas, inmutables, necesarias y están en el Verbo divino: conf. E. GILSON, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Vrin, París, 1949, pp. 259-285.

Un contemporáneo de Santo Tomás, *Pedro de Auvergne*, usa el término "*causa eficiente*" advirtiendo que puede entenderse en dos sentidos: 1) como principio del movimiento ("*unde est principium motus*") y 2) como principio del ser ("*unde est principium essendi*").¹¹⁴ Esta nítida distinción, hallada hace pocas décadas, explicita lo que de hecho realizan San Alberto y Santo Tomás. Pero la raíz es más lejana. Gilson ha identificado a *Avicena* como el primer autor conocido que realiza la separación del principio del ser del principio del movimiento.¹¹⁵ Es precisamente el tema de la *creación* el que obliga, según el filósofo árabe, a entender el término "*agente*" en dos sentidos distintos, uno propio de los metafísicos y teólogos, otro de los físicos y filósofos de la naturaleza: "*Los filósofos de lo divino no entienden por «agente» el principio de la moción solamente, sino el principio del ser («essendi») y dador del mismo, es decir, el Creador del mundo*".¹¹⁶ Esta posición era bien conocida por Santo Tomás: "*Según Avicena, el agente es doble: uno natural, que obra por el movimiento, y otro divino, que da el ser («esse»), como se ha dicho*".¹¹⁷

Pero esta visión aviceniana se integra en Santo Tomás en otra más amplia, de inspiración platónica: la de la *participación* del ser.¹¹⁷ *Diógenes de Apolonia*, discípulo tardío de Anaxímenes en cuanto al "arjé" fundamental, había introducido en el pensamiento filosófico la noción de "participación" para explicar la interacción de los entes físicos a la vez que su unidad en la diversidad.¹¹⁸

¹¹⁴ Conf. W. B. DUNPHY, *The Doctrine of Causality in the Quaestiones in Metaphysicam of Peter of Auvergne*, Toronto, 1953 (citado por E. GILSON, "Notes pour l'histoire de la causalité efficiente", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, 1963, pp. 14-18).

¹¹⁵ E. GILSON, *Avicenne et la notion de cause efficiente*, Atti del XII Congresso Internazionale de Filosofia, G. Sansoni, Firenze, 1961, pp. 121-130.

¹¹⁶ AVICENA, *Philosophia Prima*, tract. VI, cap. 1: "Divini philosophi non intelligunt per «agentem» principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius, scilicet Creator mundi"; ed. Locatello, Venezia, 1506 (copia fotostática, Louvain, 1965).

¹¹⁷ El considerar a Santo Tomás un aristotélico hizo descuidar los aspectos platónicos de su filosofía, sobre todo éste de la participación. Pero en nuestro siglo cambia la perspectiva. En 1919 aparece la obra de P. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, donde opone, muy exageradamente, un tomismo dionisiano al tomismo aristotélico; en 1911 la obra citada antes de N. DEL PRADO, en 1932 la de P. HORVATH, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, en 1933, publica A. MARC su opúsculo citado en la nota 102; en 1935 aparece el tratado de L. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica Generalis*; estos estudios subrayan la importancia de la noción de participación en el tomismo magistralmente estudiada por C. FABRO en su tesis de 1938 antes citada. A partir de esta obra se multiplican los trabajos sobre el tema.

¹¹⁸ DIÓGENES DE APOLONIA, según Simplicio, Física, 151,3: "Creo en suma, que todas las cosas existentes se diferencian y son, a la vez, la misma cosa... Si alguna de ellas fuera diferente de las otras y sin mantener una identidad esencial experimentarían numerosos cambios y diferenciaciones, no les sería posible, en modo alguno, mezclarse entre sí, ni ayudarse o dañarse mutuamente...". Ib., 152, 18: "Y me parece a mí que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres denominan aire, que todos los hombres son gobernados por él y que domina todas las cosas. El mismo me parece ser un dios, haber llegado a todas partes, que lo dispone todo y que está en todo. No hay una cosa que no participe de él, si bien ninguna participa por igual"; en G. KIRK y J. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1974, pp. 599 y 604.

Platón retomó esta noción y la hizo clave de su filosofía: por ella explica la unidad en la diversidad, la multiplicidad de individuos en una misma especie, la reducción de las especies a géneros, la actividad moral y la vida ciudadana.¹¹⁹

Pero Aristóteles, al rechazar el mítico mundo de la Ideas, rechaza también su participación como explicación del mundo físico.¹²⁰ Sin embargo cabe destacar que utiliza la participación en otros órdenes.¹²¹ Con todo, ya que la multiplicidad de entes de una misma especie se explica por la causalidad,¹²² parecería que era preciso optar entre participación y causalidad: si se elegía una se rechazaba la otra.¹²³ Pero Santo Tomás hizo ver que no sólo no hay oposición sino que ambos factores se implican: la participación se realiza por causalidad y la causalidad es la manera de participar.

El tomismo es una síntesis profundamente original. Aunque se detecten los diversos influjos, como lo ha hecho la investigación reciente respecto al tema de la participación, el resultado siempre es una novedad. Fabro ha analizado prolijamente la incidencia y las líneas diversas que desde Platón han conformado los antecedentes de la noción tomista de participación (es notable que no haya tenido en cuenta uno de los más cercanos autores, *Guillermo de Auvergne*, cuyo influjo es notable). Pero la conclusión es que la noción tomista es realmente original.¹²⁴

Recordemos algunos textos. Ante todo, el sentido del término "participar": "*Cuando se posee particularmente algo que pertenece a otro de modo universal, se llama esto «participar». Así se dice que el hombre participa del animal*

¹¹⁹ PLATÓN; ver sobre todo, *Fedón* 101c y sigtes., *Banquete* 211b y sigtes., *República* 476e y sigtes., 508c y sigtes., 517 y sigtes., *Parménides*, etc.

¹²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I,6; 987b8 y I,9;991b5; XIII, c. 4-8.

¹²¹ Conf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I; 121a27; *Del sentido*, I,1,437a7; *Del alma*, III, 3; 433b30; *Ética de Nicómaco*, X8;1178a24; *Política* II,8;1268a23. Es importante el trabajo de M. D. PHILIPPE, "La participation dans la philosophie d'Aristote", *Revue Thomiste*, 1949, pp. 254-277.

¹²² ARISTÓTELES, *Metafísica*, I,9;991b5: "Aunque hayan Ideas, no se producen las cosas participantes si no existe lo que será movente, y se producen muchas otras, como una casa o un anillo, de las que no admitimos que hayan Ideas; por lo tanto cabe evidentemente que también las demás cosas sean y se produzcan por causas semejantes a las mencionadas ahora"; GARCÍA YEBRA, o. c., t. I, p. 71; ZUGCHI, o. c., p. 119.

¹²³ Conf. A. GARDEIL, *La structure de l'ame et l'expérience mystique*, t. II, Apénd. 2; J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978, p. 480: "La substitución de la dominante agustiniana de la participación por la dominante aristotélico-tomista de la causalidad eficiente".

¹²⁴ Conf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S. E. I., Torino, 1950, pp. 39-122 ("Il fondamento storico de la nozione di partecipazione") y 315-337 ("La nozione tomista di partecipazione"). En esta obra fundamental no aparece Guillermo de Auvergne, cuya importancia había sido subrayada por M. D. ROLAND GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1948, pp. 160-166 (la primera edición de esta obra data de 1926); también por A. FOREST, *La structure métaphysique du concret*, Vrin, París, 1956, pp. 47-54; 121-123; 147-148, etc. (la primera edición de esta obra data de 1931).

porque no posee la animalidad en toda su universalidad; por la misma razón se dice que Sócrates participa del hombre y el sujeto del accidente y la materia de la forma... Semejantemente se dice que el efecto participa de la causa".¹²⁵ La causalidad implica participación, ya que producir un efecto es participarle el ser ya en el orden accidental ya en el orden substancial. Es precisamente en este último orden en donde aparece la novedad de la concepción tomista.

El ente es "lo que es": "Podemos decir que el ente o sea lo que es, es en cuanto participa del acto de ser".¹²⁶ "Algo «es» simplemente porque participa del ser, pero cuando ya «es» por participación del ser, debe aun participar del «algo» para que sea «algo»".¹²⁷ Hay, pues, en todo ente participado, una doble participación real, correspondiente a sus dos principios constitutivos, el ser ("esse") y la esencia ("essentia"). El ser de cada ente es diverso del de los otros según la diversidad de las esencias, lo que origina grados de perfección. Esta gradación exige un máximo, que es la causa primera, poseedora de la plenitud del ser: "Es necesario, por lo tanto, que todo lo que se diversifica según diversa participación del ser, siendo más o menos perfecto, sea causado por el primer ser".¹²⁸

A esta participación del ser en grados diversos, que fundamenta la "cuarta vía" que lleva a la existencia de Dios¹²⁹ y que podríamos llamar "vertical", se añade la participación de la esencia, que podría llamarse "horizontal".¹³⁰ Aquí se ubica la causalidad material y formal: "Hay en la substancia compuesta de materia y forma un doble orden: uno, de la misma materia a la forma; otro de la misma cosa ya compuesta al ser participado. Pues no es el ser de la cosa ni

¹²⁵ S. TOMÁS, *In Boethium De hebdomadibus expositio*, lect. II, n. 24: "Et ideo quando particulariter recipit id quid ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal quia non habet rationem animalis secundum totam communis tatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accedens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare causam"; ed. M. Calcaterra, Marietti, Torino, 1954, pp. 396-397 (la edición es deficiente; en este pasaje introduce una coma después de "pertinet" cuando debería ubicarla tras "universaliter").

¹²⁶ S. TOMÁS, *o. c.*, lect. II, n. 23: "Possumus dicere quod ens, sive quod est, sit, in quantum participat actum essendi"; ed. cit., p. 396.

¹²⁷ S. TOMÁS, *o. c.*, lect. II, n. 29: "Primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter et postea quod sit aliquid; et hoc patet ex praemissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc ut sit aliquid"; ed. cit., p. 398.

¹²⁸ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q.44, a.1: "Omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari a primo ente, quod est perfectissimum"; ed. cit., t. I, p. 224.

¹²⁹ Conf. F. P. MUÑIZ, "La cuarta vía de Santo Tomás", *Revista de Filosofía*, Madrid, 1944, pp. 385-433 y 1945, pp. 49-101; V. DECUESNOGLE, "Mesure et causalité dans la quarta vía", *Revue Thomiste*, 1956, pp. 55-75.

¹³⁰ C. FABRO, *Participation et causalité*, B. Nauwelaerts, Louvain-París, 1961, pp. 319 y 328 habla de una "participation verticale platonicienne" y de una "participation horizontale aristotélicienne", pero en ambos casos se trata de una participación de las esencias, no del ser.

la forma ni la materia suyas, sino algo que le adviene por la forma".¹³¹ La forma confiere la especie; la materia es principio de multiplicidad. "*La forma constituye a cada cosa en su especie*"; pero como "*en su razón misma es común, se determina a éste o a aquel sujeto*".¹³² Esta determinación proviene de la materia: "*el principio de individuación es la materia*".¹³³

La materia participa de la forma constituyendo la esencia individual; ésta participa del acto de ser que *no es*, en Santo Tomás, ni un *accidente* añadido a la esencia posible (como en Avicena y otros autores más recientes, incluso alguno de cuño tomista), ni es como en el extremo opuesto, piensa Guillermo de Auvergne, el mismo "*esse*" *divino* que baña a las esencias reales para darles actualidad¹³⁴; tampoco es la actualidad o *existencia* o presencia de las cosas detectable empíricamente, sino que es "*lo más íntimo de cada cosa*"¹³⁵ el acto de donde brota la actualidad del ente, la fuente escondida de la existencia o realidad.

La transformación de la causalidad motriz en eficiente afecta también a la causalidad instrumental. Vimos que en Aristóteles el instrumento se ubicaba en la línea del fin; en cambio en Santo Tomás está en la línea de la acción productora: "*La causa agente es doble, principal e instrumental. La principal obra en virtud de su forma, a la que asimila el efecto, como el fuego calienta con su calor... en cambio la causa instrumental no obra en virtud de su forma sino sólo por el movimiento por el que es movida por el agente principal*".¹³⁶

El que no actúe sino participando de la acción que le imprime el agente principal, no significa que el instrumento carezca de causalidad propia: "*El instrumento tiene dos acciones: una instrumental, según la cual no obra en virtud propia sino en virtud del agente principal; otra que le es propia y le compete según su forma propia, como al hacha le compete cortar en razón*

¹³¹ S. TOMÁS, *De substantiis separatis*, c. IX, n. 89: "Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam"; ed. R. Spiazzi, Marietti, Torino, 1954, p. 34.

¹³² S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q.14, a. 6: "Omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est"; ed. cit., t. I, p. 81. *Ib.*, III, q.72, a. 4: "Forma naturalis rei dat ei speciem", ed. cit., t. IV, p. 467. "Forma substantialis vel accidentalís quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subiectum"; citado en nota 125.

¹³³ S. TOMÁS, *o. c.*, I, q.29, a.4: "Individuationis principium est materia"; ed. cit., p. 158.

¹³⁴ Ver los textos de Avicena y Guillermo de Auvergne en M. ROLAND GOSSELIN, *l. cit.*, y A. FOREST, *l. cit.* en nota 124.

¹³⁵ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q.8, a. 1: "Esse autem est quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest", ed. cit., t. I, p. 36.

¹³⁶ S. TOMÁS, *o. c.*, III, q.62, a.2: "Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti"; ed. cit., t. IV, p. 380.

de su acuidad, pero hacer una cama en cuanto es instrumento del artesano. Pero no realiza su acción instrumental sino ejerciendo la propia: pues cortando hace la cama".¹³⁷

Hay, pues, unidad en la acción y en el efecto del instrumento y de la causa principal, a la vez que distinción; pero en su calidad misma de instrumento, éste participa de la causalidad del agente principal: "*el instrumento participa algo de la virtud del agente principal*".¹³⁸ Y no se trata, como podría seguirse en una línea de tipo aristotélico, de la sola fuerza motora o de la moción, sino del "esse" de la acción: se trata de un "esse" fluente y por ello incompleto; es "*una virtud instrumental fluente e incompleta en su ser de naturaleza*".¹³⁹ "*El instrumento no obra sino en cuanto movido por el agente principal, que obra de por sí. Y por ello la virtud del agente principal tiene un ser completo y permanente en la naturaleza; en cambio la virtud instrumental tiene un ser transeúnte de uno a otro e incompleto, como también el movimiento es un acto imperfecto del agente al paciente*".¹⁴⁰

Otra novedad frente al aristotelismo es la admisión de la causalidad ejemplar, rechazada, como vimos, por el Estagirita. "*Para la producción de alguna cosa es necesario un ejemplar, a fin de que el efecto obtenga una forma determinada; el artifice produce determinada forma en la materia según el ejem-*

¹³⁷ S. TOMÁS, o. c., III, p. 32, a. 2, ad 2m.: "*Instrumentum habet duas actiones; unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria sed in virtute principalis agentis; alia autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum in quantum est instrumentum artis. Non enim perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectu*"; ed. cit., t. IV, p. 380.

¹³⁸ S. TOMÁS, *Summa contra gentiles*, l. IV, c. 74: "*Instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis*"; ed. Leonina manualis, Roma, 1934, p. 539.

¹³⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, III, p. 63, a. 3: "*Secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae*"; ed. cit., t. IV, p. 382.

¹⁴⁰ S. TOMÁS, o. c., III, q. 62, a. 4: "*Virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens*"; ed. cit., t. IV, p. 382. Esta última aclaración de la virtud instrumental (cuyo "esse" es evidentemente accidental) por referencia a la acción transitiva nos llevaría a otro problema: la determinación del sujeto de inhesión del accidente "acción". En este tema hay diversidad de interpretaciones dentro del tomismo: para J. CHEVRIER (*In II Sent.*, I, 2, 3), F. SILVESTRI (*In Contr. gent.*, II, 9), D. SOTO (*In Phys.*, III, 1, 1) M. DE LA TRINIDAD (*In Phys.*, 14, 4), P. HOENEN (*Cosm.*, n. 167), J. MARITAIN (*Degr. du sav.*, III, n. 23), la acción está en el paciente; para J. POINSOT (*Phil. Nat.*, 14, 4), F. MAQUART (*Phil. Nat.*, p. 103) y A. KREMPER (*La doctr. de la rel.*, p. 444), está en el agente y en el paciente pero bajo aspectos distintos; para T. DE VIO (*In Iam.*, q. 25, a. 1), G. P. NAZZARI (*In Iam.*, q. 25, a. 1) y J. A. GREDT (*Phil. Nat.*, 282), está en el agente. No es el lugar aquí de determinar este complicado problema; la solución más satisfactoria me parece ser la de A. GOUVIN: la acción originariamente es del agente como causa, no como sujeto de inhesión; es de él pero no está en él, sino en el paciente (*Phys.*, I, 3, 1, 2).

Notemos que el tema de la causalidad instrumental aparece en Santo Tomás en un contexto estrictamente teológico: en teología sacramental, en cristología, en la inspiración escriturística, en la acción milagrosa. Tampoco es aquí el lugar para tratar de este tema, sobre el que sigue siendo valiosa la obra de E. HUON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, Tequi, París, 1924.

plar al que mira, sea que ese ejemplar le sea exterior y lo contemple, sea que se trate de un ejemplar concebido en su mente".¹⁴¹ Se trata, como se ve por el caso aludido, de una producción no natural sino artificial. En este punto no habría oposición en el aristotelismo: aunque explícitamente no trate del tema, es claro que el ejemplar o modelo es necesario para el artista. Pero esto no lo admite en el orden natural. Aquí es donde el platonismo, sobre todo a través de San Agustín, influye en la posición tomista.

Sin embargo Santo Tomás está lejos del ejemplarismo, tan notorio, por ejemplo, en un San Buenaventura.¹⁴² El mundo físico ha sido creado por Dios; las cosas poseen formas determinadas y por ello un modelo. "*Es manifiesto que lo que produce la naturaleza posee formas determinadas. Y la determinación de estas formas debe reducirse, como en su primer principio, a la divina sabiduría que pensó el orden del universo... Por ello debe decirse que en la divina sabiduría están las razones de todas las cosas a las que antes denominamos «ideas», o sea formas ejemplares existentes en la mente divina... que no son distintas de la esencia divina*".¹⁴³

La herencia platónica, por disminuida que aparezca en la línea medioeval, hacía conferir a las ideas divinas cierta consistencia propia; a esto se sumaba el influjo aviceniano de dar a los "posibles" cierta realidad. De ahí que Santo Tomás se preocupe en subrayar que las ideas divinas no son distintas de la esencia divina: "*la idea en Dios no es sino la esencia de Dios*".¹⁴⁴ De otro modo se negaría la simplicidad y unicidad divinas. "*Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable por tal creatura, la conoce como la razón propia y la idea de esa creatura*"; de modo que las ideas en Dios son la misma esencia divina "*en cuanto es participable según algún modo de semejanza por la creatura*".¹⁴⁵

141 S. TOMÁS, o. c., I, q.44, a.4: "Ad productionem alicuius rei ideo neccesario est exemplar ut effectus determinantam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum", ed. cit., t. I, p. 226.

142 Conf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, París, 1943, pp. 119-216.

143 S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q.44, a.4: "Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctionem consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quae supra diximus «ideas», id est formas ejemplares in mente divina existentes"; ed. cit., p. 226.

144 S. TOMÁS, o. c., I, q.15, a.1: "Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia"; ed. cit., t. I, p. 90.

145 S. TOMÁS, o. c., I, q.15, a.2: "Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et idem huius creaturae"; ed. cit., p. 91.

En cuanto a la causa final, mientras que para Aristóteles el fin de todo cambio es la obtención de una perfección que se constituye así en el acabamiento o terminación del ente que actúa¹⁴⁶ y que es, en su perspectiva, una "forma" accidental o substancial, para Santo Tomás lo último a lo que todo tiende es el *acto de ser*.¹⁴⁷ *"Es evidente que todo lo que obra obra por un fin, porque cualquier agente tiende a un fin determinado. Pero aquello hacia lo cual el agente tiende de un modo determinado le conviene; en efecto, no tendería hacia él si no tuviera cierta conveniencia con él. Y lo que conviene a algo es bueno para él. Por lo tanto, todo agente obra en vista de un fin"*.¹⁴⁸

La acción es tensión hacia un fin, que no es solamente el término de la misma sino una meta, es decir, un objetivo intentado. Ahora bien, todo tipo de meta a alcanzar debe, ante todo, ser. El ser puede darse en una realidad ya existente, si se trata de un bien que se quiere poseer, o puede no darse sino adquirirse, si se trata de un bien a realizar, como en el caso de la acción moral. *"El Filósofo dice que el bien es lo que todos apetecen. Y es manifiesto que algo es apetecido en cuanto es perfecto, porque todo apetece su propia perfección. Por lo tanto, algo es tanto más perfecto cuanto más esté en acto; luego es claro que algo es bueno en cuanto es ente pues el ser ("esse") es la actualidad de cada cosa"*.¹⁴⁹ Aparece así con nitidez la identidad del bien con el ente y su distinción sólo conceptual: el bien es el ente como apetecible.

Pero enseguida se añade una precisión: *"Puesto que el bien tiene razón de deseable, se comporta como causa final, cuya causalidad es la primera de todas, pues ningún agente obra sino por un fin... Y por ello se llama la «causa de las causas». Y así, en el orden de la causalidad, el bien es anterior al ente como el fin a la forma"*.¹⁵⁰ Frente al aristotelismo, el fin surge como la causa que posee primacía sobre las demás, precisamente en razón de identificarse con el "esse".

Ya en una obra juvenil, Santo Tomás había explicado que el "esse" es la razón de la causalidad final: *"Los que todavía no participan del «esse» tienden*

¹⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, c.6; 1048b4; GARCÍA YEBRA, o. c., t. II, p. 52; ZUCCHI, o. c., p. 387.

¹⁴⁷ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, l. V, lect. 2, n. 771: "Est ultimum in esse"; ed. cit., p. 212.

¹⁴⁸ S. TOMÁS, *Summa contra gentiles*, l. III, c. 3: "Omne agens agit propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsúm nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter finem"; ed. cit., p. 229.

¹⁴⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q.5, a. 1: "Philosophus, in I Ethicorum dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei"; ed. cit., t. I, p. 24.

¹⁵⁰ S. TOMÁS, o. c., I, q.5, a.2, ad 1m.: "Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur quod finis est «causa causarum». Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma"; ed. cit., t. I, p. 25.

al «esse» por apetito natural; así la materia apetece la forma... Todo lo que ya posee el «esse» ama a su ser naturalmente y tiende con toda su fuerza a conservarlo... Por ello el acto de ser («ipsum esse») tiene razón de bien. Luego como es imposible que haya un ente que no tenga ser, es necesario que todo ente sea bueno por el hecho mismo que tiene ser, aunque en algunos entes se añadan muchas razones de bondad sobre el «esse» por el que subsisten”.¹⁵¹

En conclusión, Santo Tomás, partiendo de una línea aristotélica en el tema de la causalidad, la continúa, profundiza y transforma profundamente, ayudado por aportes de otras líneas de pensamiento, a veces contrarias, pero logrando una síntesis admirablemente original y realmente distinta de sus fuentes; la clave de esta transformación es la noción, propiamente tomista, del “*ipsum esse*” como acto de ser, unida a la concepción, también propiamente tomista, de “*participatio*”.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

¹⁵¹ S. TOMÁS, *De veritate*, q.21, a.2: “Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I Physicorum. Omnia autem quae iam esse habent illud esse naturaliter amant, et ipsum in tota virtute conservant... Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse, necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis et in quibusdam entibus multae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt”; ed .cit., p. 171. La bondad fundamental es la del “esse” como fin y perfección; las otras son de diverso orden accidental.

Sobre el fin, conf. R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978, con notable bibliografía.

LA ESENCIA DE DIOS

1. Teología y Filosofía

La Teología nos ofrece un conocimiento de Dios desde Dios mismo. Lo que Dios nos ha revelado sobre sí mismo el cristiano lo acepta con la fe y el teólogo lo estudia y lo profundiza en su mismo contenido y lo relaciona con otras verdades reveladas y con otras verdades de la razón, especialmente fundadas y demostradas por la Filosofía, a fin de desarrollarlo en toda su fecundidad.

El objeto formal de la Teología es la Divinidad misma, Dios como El se conoce a sí mismo y lo comunica al hombre. Tal el punto de partida del Teólogo.

En cambio, la Filosofía tiene como objeto formal el ser, lo que es y, en su cima metafísica, el ente en cuanto ente y, en otras partes de la Filosofía, el ser de los entes determinados.

En el horizonte de este objeto formal de la Filosofía especialmente del ente en cuanto ente de la Metafísica, Dios aparece como la *Causa del ente*. Para dar explicación cumplida del ente participado, inmediatamente dado a la experiencia y al entendimiento humano, es necesario remontarse y llegar al Ser en sí imparticipado, como Causa del mismo; sin la cual el ser participado no sería ni sentido siquiera tendría. Por eso, dice Santo Tomás en el *Proemio al Comentario de los libros de la Metafísica de Aristóteles*, "a la misma ciencia pertenece el género y su causa".

Dios no es objeto formal de la Metafísica ni del conocimiento humano en general. El objeto formal es el ente, lo que es, con sus causas. Y la Causa primera, que da razón del mismo, es Dios.

A Dios se llega, pues, desde los entes participados, finitos y contingentes, como a su Causa o Razón suprema necesaria e imparticipada. Dios pertenece a la Filosofía como Causa primera del hombre y de los entes participados, en general.

Con la luz de la razón y, por consiguiente, con la Filosofía que se funda únicamente en ella y en la evidencia de la verdad objetiva, sólo sabemos de Dios lo que los argumentos de su Existencia, a partir de los entes participados, nos revelan de El. La conclusión de estos argumentos es lo que real y únicamente conoce nuestra inteligencia y la Filosofía de Dios.

2. La conclusión de los argumentos de la existencia de Dios

Ahora bien, los argumentos de la Existencia de Dios nos conducen, por diversos caminos causales —causa eficiente, causa ejemplar, causa final y causa

formal extrínseca— a una Causa que existe por sí misma o, en otros términos, no a un ente que tiene el ser o existencia, sino a un ente que es el mismo Ser o Existir subsistente, el Acto puro de Ser o Existir.

Al conocer que existe un ente que se identifica con su Acto de Ser o Existir, de alguna manera ya se conoce la esencia de Dios: lo que es realmente Dios. Por otra parte, no se podría probar la Existencia de Dios, si en la conclusión de la prueba de la misma, no se manifestara de algún modo su esencia: qué es aquello cuya existencia se prueba.

Es verdad que esta Esencia divina, por su noción de Ser o Existir por sí misma, desborda todos nuestros conceptos, ya que todos ellos son de entes que tienen existencia, y el Ser mismo está más allá de su comprensión. Pero también es verdad que de algún modo, siquiera imperfectamente, tenemos que llegar a saber qué es el Ser o Esencia de Aquél, a cuya Existencia conduce una prueba apodíctica, o “científica”, que dice Santo Tomás.

I

LA ESENCIA REAL DE DIOS

Ahora bien, lo que se pretende en este trabajo es develar lo que de la Esencia de Dios está dado en las conclusiones de los argumentos de su Existencia; ya que, según dijimos, la razón y la Filosofía no conoce de Dios más que el contenido de los mismos.

3. *Constitutivo de la esencia real de Dios*

Las pruebas nos demuestran la Existencia de un ente que no es una esencia que existe, sino que es el Acto puro de Ser o de Existir.

Ahora bien, este Acto, por su concepto mismo, es infinito. No tiene por donde ser limitado. Como Acto de Ser existe por sí mismo y carece de causa capaz de limitarlo. Tampoco puede ser coartado por una potencia que lo reciba, como acaece en los entes participados en que la esencia limita a la existencia, como la potencia al acto. Aquí estamos no ante una esencia que recibe y limita la existencia, sino ante un Ser, cuya Esencia es la Existencia, que es totalmente y nada más que Acto de Ser o de Existir.

Este Ser o Existir, por ser infinito, ha de incluir todas las Perfecciones y en grado infinito ya que, de carecer de alguna de ellas o poseerlas en grado limitado, no sería ya infinito.

Pero las Perfecciones pueden ser *trascendentales*, identificadas con el ser, o *predicamentales*, identificadas con *tales entes* determinados, con tal *género* o *ente*.

Las primeras no encierran imperfección alguna en su noción. Pueden existir limitadamente en los entes participados. Pero en su contenido no dicen sino perfección o ser. Tal es: la unidad, la verdad, la bondad, la belleza y tam-

bién la inteligencia y la voluntad o el amor, que en su grado infinito se identifican con la Verdad y la Bondad, respectivamente.

Estas perfecciones trascendentales, pueden y deben existir en grado imparticipado e infinito y han de identificarse con el Ser de Dios. Este realmente es Unidad, Verdad, Bondad, Belleza, Intelcción y Volición o Amor y las demás Perfecciones implicadas en ellos, como la Justicia.

En cambio, las perfecciones predicamentales son esencialmente imperfectas. La imperfección pertenece no sólo al grado de realización —en los entes participados— sino a la esencia misma de la perfección. Así por ejemplo, “cuerpo” encierra en su concepto la materia primera, la pura potencia, esencialmente indeterminada e imperfecta. La cualidad, la cantidad y demás géneros implican la imperfección del ser accidental, que necesita de otro, en quien subsistir.

De aquí que tales perfecciones no puedan existir formalmente o como tales en grado infinito y, por consiguiente, tampoco puedan existir en el Ser imparticipado divino. Si Dios se identificara con tales perfecciones —con el cuerpo o un ente accidental, por ejemplo— sería imperfecto y finito.

Tales perfecciones predicamentales *sólo pueden existir fuera de Dios*, en los seres participados e imperfectos. Y como tales seres no existen necesariamente —pues el Ser perfectísimo de Dios no necesita de ellos— sino *contingentemente*, su existencia depende de la libre Voluntad de Dios: pueden existir o no y, por eso mismo, existen contingentemente.

Pero entonces, si tales perfecciones predicamentales, esencialmente imperfectas o finitas, no pueden estar e identificarse con el Acto puro de Ser, ¿Dios carecería de tales perfecciones? Y si carece de ellas, por imperfectas y limitadas que sean, ¿No faltaría algo a la infinita Perfección de Dios?

La verdad es que Dios carece de tales perfecciones *formalmente*, no se identifica con ellas como tales, pero las posee y se identifica con ellas *eminentemente*, es decir, que tiene todo lo que ellas poseen de ser o perfección, sin su esencial limitación, sin aquello que precisamente las hace tales e imperfectas.

Esta inclusión de las perfecciones imperfectas en Dios *de un modo eminente*, se realiza mediante sus Perfecciones puras o trascendentales; las cuales al identificarse con el Ser infinito, incluyen toda perfección, aún la de las perfecciones imperfectas sin su esencial limitación.

En una palabra, Dios se identifica sólo con las Perfecciones trascendentales del Ser, las perfecciones puras que únicamente dicen perfección y en las cuales, precisamente por su infinita perfección, están incluidas las perfecciones predicamentales ó imperfectas, no formalmente o como tales, sino *eminentemente*, es decir, con todo lo que tienen de ser o perfección sin su esencial imperfección constitutiva.

Precisamente el error del Panteísmo consiste en identificar con Dios estas perfecciones predicamentales, esencialmente imperfectas, y que, como tales,

sólo pueden existir fuera de Dios, en el mundo del ser participado finito y contingente. Con lo cual el Panteísmo lleva a la contradicción y al absurdo de identificar lo Infinito con lo finito, lo Perfecto con lo imperfecto, lo Necesario con lo contingente.

Por otra parte, las Perfecciones divinas —las puras o trascendentales, que incluyen de un modo *eminente* las perfecciones predicamentales— están identificadas en Dios, no son muchas sino una sola Perfección, identificadas con su mismo Ser. En primer lugar, porque estas Perfecciones en cuanto tales están identificadas con el ser, ya que no son sino el mismo ser bajo distintas facetas, de-veladas por la inteligencia humana mediante una relación de razón, que las explicita, sin añadir nada a la comprensión o contenido del concepto de ser. En segundo lugar, porque en el Ser infinito, no cabe composición alguna, ya que la composición supone partes, y las partes, por su mismo concepto, son menos que el todo y, por ende, *esencialmente finitas*. Ahora bien, de partes finitas sólo puede resultar un ser finito. De donde se sigue que en el Ser infinito de Dios no caben partes o composiciones y sus Perfecciones están identificadas con Su Ser divino.

Dios es, pues, esencialmente simple: *Simplicidad pura*.

De todo lo dicho se sigue que la *esencia real de Dios consiste en el conjunto de todas las Perfecciones* —trascendentales, e identificadas con ellas de un modo *eminente* también las predicamentales— *en grado infinito y en suma simplicidad*.

4. Distinción de las Perfecciones divinas

Sin embargo, es evidente que las perfecciones divinas de algún modo se distinguen. No significa lo mismo la Justicia que la Misericordia, ni tampoco la Inteligencia y la Voluntad divinas. Si, pues, no hay distinción real, entre ellas únicamente cabe una distinción de razón, una distinción en nuestra mente, que piensa así las perfecciones, bien que con un fundamento real.

No se trata tampoco de una distinción de razón perfecta, que funda dos conceptos totalmente distintos, como acaece entre el género y la diferencia de un ser —“animal” y “racional” en el caso del hombre—. Tal distinción implicaría cierta composición conceptual entre las Perfecciones divinas, ya que cada una se concebiría como independiente de las otras y, por ende, de un modo limitado o finito; y tal composición no se compagina con la infinitud de cualquiera de las Perfecciones divinas.

La distinción de razón, que media entre las Perfecciones divinas no es, pues, conceptual perfecta, no funda conceptos que no se incluyan. Cada perfección divina, por ser infinita, incluye en su concepto implícitamente a las otras. Así la Justicia divina, por ser *infinita*, incluye la Misericordia y todas las demás Perfecciones.

La distinción que intercede entre las Perfecciones divinas es, por consiguiente, la de que cada una en su concepto o significación explícita, implícitamente incluye a las demás.

5. Otros conceptos o nombres de la esencia real de Dios

La esencia real de Dios puede significarse con distintos conceptos o nombres, que significan lo mismo, lo anteriormente expresado (al final del N° 3).

Así se la puede denominar *Infinitud*, porque tal concepto incluye todas las Perfecciones en grado infinito —pues de no ser así, dejaría de ser Infinitud— y en suma Simplicidad, porque la composición implica limitación o finitud (según dijimos en el N° 3).

Este concepto o nombre de la esencia real de Dios subraya o explicita el carácter infinito de la misma.

También la omniperección significa la esencia real de Dios. Pone de manifiesto la pertenencia de todas las Perfecciones a Dios, las cuales no serían *omniperección*, si las mismas no fueran infinitas y no existieran en simplicidad. Del mismo modo puede expresarse con *Acto puro*, cuyo concepto expresa la Actualidad o Perfección de Dios, que encierra, por ende, todas las Perfecciones, y en grado infinito y sin composición —lo cual implica potencia o limitación del acto—, o sea en suma Simplicidad.

II

LA ESENCIA METAFISICA DE DIOS

6. El sentido de la esencia metafísica en Dios

La esencia real está constituida por aquellas notas o perfecciones de que consta en la realidad. Acabamos de ver que tal esencia en Dios está constituida por el conjunto de todas las Perfecciones en grado infinito y en suma Simplicidad o, lo que es lo mismo, por la Infinitud, la Omniperección o el Acto puro.

La esencia metafísica es lo más profundo de un ser, la nota que lo constituye desde su raíz ontológica, de la cual brotan todas sus demás perfecciones.

La esencia metafísica implica las siguientes notas: 1) aquella nota, con la cual primeramente se concibe ya constituida una realidad; 2) de la cual brotan, como de su raíz, todas las demás perfecciones de ese ser; y 3) que, por eso mismo, lo distingue de todo otro ser.

Si las Perfecciones divinas se identifican en la Simplicidad de su Ser, ¿qué sentido puede tener hablar de indicar la Perfección primera de Dios, de donde brotan las restantes?

Desde luego, la noción de esencia metafísica sólo puede aplicarse a Dios de un modo análogo; pero es realmente aplicable. En efecto, las Perfecciones divinas se distinguen entre sí, como hemos visto (n. 4), con una distinción de razón fundada en la misma Perfección infinita del Ser de Dios.

Entre estas Perfecciones ninguna puede ser causa de las otras, pues están identificadas y, además, Dios es el Ser subsistente e incausado; pero sí una

puede tener cierta prioridad ontológica y *ser razón de ser* de las otras. Así como Dios no tiene causa, pero tiene *razón de ser*, justificación de su ser en sí mismo. De este modo, la Inteligencia de Dios es razón de ser de su voluntad.

Según esto, la pregunta sobre la esencia metafísica de Dios, se formula del siguiente modo: de las Perfecciones divinas, ¿cuál es la primera, que da razón del Ser de Dios, que constituye a Dios como Dios, y que es la razón de ser de todas las demás Perfecciones; las cuales se conciben como fundadas o exigidas por ella? Esta Perfección primera, por eso mismo, distingue a Dios de cualquier otro ser, es decir, del ser participado creado. Brevemente, ¿cuál es la Perfección primera y fundamental de Dios, con la cual ya se concibe a Dios como Dios o Ser primero e imparticipado?

D. Escoto ha colocado la nota esencial de Dios en su Infinitud radical o exigencia de Infinitud. Ha sido conducido a esa posición por haber univocado el ser; posición en la cual Dios no puede distinguirse de la creatura "por su ser".

Los restantes escolásticos han señalado esa nota esencial o constitutiva de Dios en su mismo *Ser*, en su *Acto puro de Ser* o lo que es lo mismo y en frase de Santo Tomás, en su *Ser subsistente* —*Esse per se subsistens*.

7. El Ser subsistente, esencia metafísica de Dios

Ahora bien, con la salvedad de que se trata de Perfecciones no realmente distintas ni causadas, sino de Perfecciones entre las que sólo media una distinción de razón, que hace que una Perfección fundamental pueda fundar o dar razón de las otras, afirmamos que la esencia metafísica de Dios, aquélla con la cual Dios ya se concibe como Dios, es la identidad de Esencia y Acto de Ser o Existir, es su Ser que existe por sí mismo o el *Esse per se subsistens*, que dice Santo Tomás.

Esto quiere decir que Dios es Dios por su mismo Ser y que ya por este Ser se distingue totalmente de la creatura, de tal modo que entre el Ser de Dios y el ser de la creatura no hay ningún concepto unívocamente común: Dios es absolutamente distinto de la creatura ya desde su mismo ser.

En verdad, el *Ser a se* o el *Esse subsistens* reúne las tres condiciones de la esencia metafísica: 1) en primer lugar, porque una vez que se concibe el Ser que existe por sí mismo o el *Esse per se subsistens*, ya se tiene la idea de Dios, porque eso es precisamente Dios; 2) en segundo lugar, porque todo otro ser —participado o creado—, no es un ser que exista por sí mismo, sino, por el contrario, una esencia que tiene finita y contingentemente la existencia; y, 3) finalmente, porque las demás Perfecciones divinas tienen su razón de ser en el *Esse subsistente*. En efecto, porque en el Ser subsistente, Dios no tiene limitación alguna: carece de causa que lo limite y de sujeto que lo reciba y coarte. Y porque no tiene límites, tiene todas las Perfecciones en grado infinito y en suma Simplicidad, según dejamos expuesto antes (n. 3). En la Infinitud o Acto puro de Ser se funda la Inmutabilidad; y en ésta la Eternidad; y, en general, todas las perfecciones trascendentales propias del ser —unidad, verdad, bondad, belleza, inteligencia y amor— se conciben distintas y separadas de las creaturas, recién cuando se las piensa identificadas con el *Esse subsistente*.

Por otra parte, el *Esse* subsistente es entre todas las Perfecciones divinas la que, por su mismo concepto, es formulada como perfecta e infinita. En cambio, las otras Perfecciones son también tales, pero para concebirlas así, hay que pensarlas expresamente como *infinitas*, es decir, como identificadas con el *Esse* subsistente.

8. *Identidad formal del Esse y del Intelligere divinos*

Algunos tomistas creen con razón que la esencia metafísica de Dios puede expresarse también con el *Intelligere* o *Intelección* divina o, en otros términos, afirman que el *Esse* y el *Intelligere* son idénticos no sólo realmente —como todas las Perfecciones divinas— sino aun formal o conceptualmente, es decir, que los conceptos que los expresan —*Esse* e *Intelligere*— son idénticos.

En favor de esta tesis hay un argumento muy sólido: a medida que el acto de ser se libera de la potencia que lo limita, se identifica gradualmente con el conocimiento. Así al superar la potencia limitante de la materia, pero aún con dependencia de la misma, el acto esencial de las formas alcanza el conocimiento sensitivo; y al liberarse de toda materia o potencia de la esencia y lograr la cima de la espiritualidad, la forma —el alma humana, en este caso— llega al conocimiento intelectual del ser en todo su ámbito y al conocimiento de sí mismo por la conciencia.

Cuando el acto de ser se libera no sólo de la potencia de la materia, sino de toda potencia, aún de la misma potencia de la esencia, alcanza a la vez la cima del *Acto puro de Ser*, y el *Acto puro de Entender*, identificados; llega a ser *Intelección* o *Acto de Entender* en y por el mismo *Acto puro de Ser*. (Ver mi trabajo: *Acto, Ser y Entender*, en *Sapientia*, N° 141, de julio-septiembre de 1981. En ese trabajo se encontrará una exposición mucho más amplia de este tema).

Por eso, la esencia metafísica de Dios, *Ser* o *Esse* se expresa también con el *Intelligere* subsistente, ya que ambos son conceptualmente idénticos, una misma y sola Perfección.

9. *Corolarios*

Por ser Dios el Acto puro e infinito de Ser, todas las Perfecciones divinas, con él identificadas, están en Acto. Así en Dios el Acto de Entender y el Ser o Verdad entendida y también la Volición o Amor y la Bondad, amada, la Contemplación y la Belleza, están identificadas con el Acto puro de Ser.

Dios es esencialmente *Persona* y Persona de infinita Perfección, porque no sólo es Substancia inteligente y Volitiva, sino que su *Acto de Ser substancial se identifica con el Acto mismo de Entender y querer* infinitos. De aquí que esté en el ápice de infinita perfección personal.

Esta posesión del Ser, Verdad y Bondad infinitas por el Entender y Querer infinitos en una identidad perfecta, constituyen la *Felicidad infinita de Dios*. Esta Felicidad infinita implica la *necesidad* con que Dios se conoce y se ama,

porque en el Acto puro e infinito de Ser sólo cabe la *necesidad*; sólo cabe un Entender y un Querer *necesarios*, identificados con el Acto de Ser. En Dios no cabe la libertad para entenderse o amarse a sí mismo, porque la libertad sólo tiene lugar frente al bien finito o al Bien infinito finita o imperfectamente conocido. *En Dios, pues, todo es necesario*: su Ser, su Entender y su Querer. La libertad de Dios sólo cabe frente al ser finito o creado.¹

Con esta posesión plena de Bien infinito, Dios no necesita nada fuera de El. Sin embargo, El puede querer crear algo fuera de El libremente, pero sólo por amor a su infinita Perfección, para hacerlo partícipe de la misma. Dios que para sí, en su Ser, Entender y Querer, es enteramente necesario, *es libre frente a los seres finitos participados*, que están fuera de El: puede crearlos o no. Pero, a diferencia de la libertad del ser creado, del hombre por ejemplo, que se ejerce sobre el acto de querer y desde él sobre el objeto, en Dios la libertad versa únicamente sobre el objeto, pues el Acto de Querer y Entender con que se ejercen son necesarios y siempre en Acto. En el Acto infinito y necesario de Entender y Querer hay Acto para querer cualquier cosa sin necesidad de hacer un nuevo acto. Por eso, la libertad de Dios se ejerce sobre los entes finitos, pero no sobre su propio Acto único, infinito y necesario de Entender y Querer identificados.

La esencia metafísica coloca a Dios por encima y más allá de toda creatura y de todo concepto unívoco y limitado: no es un ente o esencia que es, es el Acto mismo de Ser, Acto puro e infinito de Ser. No hay en El esencia distinta de su Ser. Su Esencia es el mismo e infinito Ser, *sólo Ser*. Toda creatura, en cambio, está compuesta de esencia o acto de ser o existir finito, es una esencia que no es su existencia, sino que contingente y finitamente la tiene. Por eso, entre el Ser de Dios y el ser de la creatura no hay nada unívocamente común. Entre ellos sólo media un concepto análogo —una unidad conceptual imperfecta—, lo indispensable y suficiente para llegar desde el participado al Ser imparticipado. Dios es el Ser imparticipado, que es por sí mismo, y el ser de la creatura es totalmente —en su esencia y existencia— por participación de El y sólo puede explicarse por El.

Por ser únicamente Acto puro de Ser —sin Esencia distinta de El, que lo limite— Dios está más allá a infinita distancia de todo otro ser, compuesto siempre de esencia y acto de ser o existir.

Por eso también resulta tan difícil a la inteligencia finita, a la inteligencia humana, aprehender y expresar este Acto puro e infinito de Ser, la esencia metafísica de Dios, con sus conceptos tomados inicialmente de los entes, que no son sino que tienen finita y contingentemente el acto de ser o existir. Únicamente puede aprehenderlo *in speculo et in aenigmate*, con conceptos análogos tomados de los entes participados y materiales, y elevados por la *vía de la eminencia* infinita del ser y sus perfecciones trascendentales —*vía catafática*— y *vía negativa* de la remoción de las imperfecciones —*vía apofática*.

OCTAVIO N. DERISI

¹ Por eso también, cuando el hombre alcanza la visión inmediata del Ser infinito de Dios, en la beatitud sobrenatural, esta visión y el amor consiguiente de Dios, son necesarios.

EDUCACION Y FUNCION DOCENTE EN EL PENSAMIENTO DE TOMAS DE AQUINO

1. — Las palabras o voces, si no son meros sonidos, remiten a conceptos y éstos a realidades. A la inversa, las realidades son diversamente conceptualizadas y denominadas o nombradas, pues el modo de significar sigue al modo de entender. La equivocación surge precisamente cuando se llama, con una misma voz o palabra (*aequi - voco*), a dos conceptos o con un mismo concepto a dos realidades. Los vocablos *educación y enseñanza* son de aquéllos que pueden llevar a frecuente equivocación por remitir a diversas conceptualizaciones o a diversos procesos reales.

Los pensadores del pasado y del presente suelen usar esos mismos términos con connotaciones diversas: desde aquéllos que identifican a la escuela con la función de educar, a los que bregan por la desescolarización; desde aquéllos que identifican la enseñanza o instrucción con la educación, hasta los que las ven como enemigas irreconciliables; desde aquéllos que atribuyen una misión conductiva e impositiva a los educadores hasta los que ven en esa misión una presión alienante para la persona que debe más bien autoconducirse racional y libremente.

Tomás de Aquino, también en este tema, ha tenido una claridad conceptual y terminológica para la realidad de la educación y de la función docente que puede sernos de ayuda aún hoy. En otras palabras, Tomás de Aquino aún hoy es maestro, ayuda a aprender, a adquirir un saber sistematizado.

I. — CONCEPTO TOMISTA DE EDUCACION

2. — ¿A qué se refería Tomás de Aquino cuando empleaba el término *educación*? El término *educación* remite, en los escritos de Tomás de Aquino, a un significado *análogo*; esto es, en parte posee un significado siempre *igual* y restringido y, en parte, un significado *diverso* y ampliado.

En su sentido restringido y siempre válido, *educación* significa la *nutrición*, la *alimentación*, la *crianza* ejercida por los padres. "*Pater... educando est sibi (filio) causa nutrimenti*".¹ Mas esta nutrición, toma en la concepción del Aquinate un sentido dinámico, progresivo e histórico como la vida misma del niño. A medida que el niño crece los padres ofrecerán no sólo una alimentación física, sino además, mediante el docente, la posibilidad de una nutrición intelectual que facilita al hijo el logro de una construcción interior (*instrucción*), y a través de la ciencia, hecha disciplina, o aprendible, una construcción moral.

¹ In *Ethic.* Lib. 8, lect. 11, Nº 1961.

El concepto de *nutrición* (alimentar) radical y básico para el concepto de educación, se hace análogo: los jóvenes se nutren en la fe (*in fide nutrient*),² *se nutren en las leyes* "*iuvenes bone nutriantur secundum leges*".³ La educación, pues, se ha convertido en nutrimento del cuerpo y del alma,⁴ para que el hombre en su indivisible totalidad llegue a la perfección.

3. — ¿Pero en qué consiste la *perfección del hombre*, que se presenta como el fin de la educación?

La perfección del hombre, según Tomás de Aquino, consiste en un estado moral, en una disposición habitual por la cual el sujeto que se educa adhiere al bien y, de este modo, es virtuoso. La naturaleza humana tiene tal tendencia dinámica que no sólo lleva a reproducirse en los hijos, sino que se promueve hasta la perfección del ser humano, la cual es un estado de virtud.⁵

Indudablemente el estado de virtud exige, en el hombre adulto, el *uso de su libertad*, esto es, el que la voluntad como principio de acción del hombre se mueva hacia el bien, libre de coacción.⁶ No es suficiente que los actos sean voluntarios —esto es, movidos por el sujeto— para que sean virtuosos; se necesita además que se hagan por el bien que desea. Los actos voluntarios hechos por otro fin —por evitar un castigo o por temor, por ejemplo— son sólo materialmente virtuosos, materia para la virtud; no son malos, pero tampoco son perfectos.

4. — Lo dicho nos remite a preguntarnos por el *agente principal e intrínseco* de la educación. El agente principal es el hombre libre que realiza su perfección, autoconduciéndose al bien que lo perfecciona. Los demás, que rodean y cuidan a quien se educa, son sólo agentes *secundarios y extrínsecos* del proceso de educación.

Los padres al nutrir ofrecen el alimento, pero es el niño que se educa, el que lo asimila, el que actúa como agente principal e intrínseco de su propia nutrición. El niño o joven que se educa es el sujeto que posee el *poder o potencia* de educarse y el que pasa de la potencia al acto. No se trata de una potencia pasiva, de una potencia que como el hierro candente padece el ser fraguado; se trata, por el contrario, de una *potencia activa*, suficiente e indispensable para el proceso educativo, pero no siempre autosuficiente. Es por esto que el que se educa, como el que se sana, requiere ayuda.

² In IV Sent, Dist. VI, Q. 1, a. 2, q. 3 ad. 3.

³ In Ethic. Lib. 10, lect. 14, N° 2150.

⁴ "Maxime... in specie humana masculus requiritur ad prolem educationem quae non solum attenditur secundum corporis nutrimentum, sed magis secundum nutrimentum animae" (In Epist. ad Cor. I, cap. 7, lect. 1).

⁵ "Non enim intendit natura solum generationem eius, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status" (In IV Sent. Dist. 26, q. 1, a. 1).

⁶ "Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in eo fertur" (S. Th., I-II, q. 6, a. 7). "Voluntas naturaliter est a coactione libera" (De Verit., q. 17, a. 3).

"Se ha de saber que en las cosas naturales algo preexiste en potencia de dos modos: uno en *potencia activa* completa, es decir, cuando un principio intrínseco puede llevar suficientemente al acto perfecto, como está claro en quien recobra la salud; pues el enfermo recobra la salud mediante la virtud natural que está en el enfermo. Otro, en *potencia pasiva*, esto es, cuando el principio intrínseco no es suficiente para llevarlo al acto, como cuando el fuego se hace del aire, lo cual no puede hacerse por alguna propiedad natural existente en el aire. Cuando, por consiguiente, preexiste algo en potencia activa completa, entonces el *agente extrínseco* obra ayudando (*adiuvando*) al agente intrínseco, suministrándole (*ministrando*) las cosas necesarias con que pueda ponerlo en acto; como el médico, cuando cura, es ministro de la naturaleza..."⁷

En este caso, el sujeto principal e intrínseco es principio interior de su acción; no está *determinado* como una piedra que recibe movimiento desde el exterior sin ser ella principio de acción. El hombre que se educa es *libre*, poseedor de su propia espontaneidad interior y, sin embargo, frecuentemente está *condicionado* en y por los medios que necesita para ejercer la libertad. El arquero es libre de lanzar, o no, una flecha, pero esa libertad requiere de la flecha como *condición* para ejercerse. La condición, los instrumentos, medios o ayudas externas, son a un tiempo un *límite* y una *posibilidad* de la libertad humana y de la educación del hombre. El sujeto principal adquiere más fuerza mediante el instrumento o ayuda externa, pero porque él como sujeto los usa.⁸ Los condicionamientos no se oponen a la libertad humana, sino que, si el sujeto los usa, *cooperan y potencian* el ejercicio de la libertad.

5. — El agente de la educación es intrínsecamente el sujeto principal que se educa. En este sentido, la educación es siempre *autoeducación*, educación de sí mismo; mas no es educación de sí mismo hasta el punto de prescindir de las ayudas de los demás.

Histórica y dinámicamente los agentes exteriores con sus ayudas tienen una importancia *decreciente*. En la medida en que quien se educa —quien se dirige a la perfección moral— no puede educarse por sí mismo, en esa medida necesita ayuda exterior. Mientras el niño no tiene conciencia de sí y uso de energías libres, es agente prácticamente vegetativo de su educación. Pero en la medida en que el niño adquiere estructuras de pensamiento y de acción que él puede gobernar libremente, entonces se convierte en potencia activa, agente intrínseco efectivo de su educación en su dimensión instruccional y moral. Aun en este caso —en el que el joven es agente suficiente de su actuar intelectual y moral— no es autosuficiente hasta el punto de no necesitar instrumentos que, con su ayuda, faciliten su actuar.

⁷ De Verit. q. 11: De Magistro, a. 1.

⁸ "Virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc quod ipso quod movetur ab agente principale... Vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum" (S. Th., III, q. 62, a. 4, ad 3 et 4).

Cuando el niño no tiene, pues, el dominio de sí, el gobierno de su sí mismo, de sus fuerzas libres y personales, necesita de un *pedagogo* que lo conduzca desde afuera, que lo coaccione al bien obrar si es necesario. Los padres, o quienes cuidan del niño, realizan el oficio de pedagogos (*officium paedagogi*) y lo gobiernan, pues el niño mientras no es libre se halla aún en el útero espiritual de la familia de la cual es parte.

“El hijo... es naturalmente algo del padre. Primeramente no se distingue de sus padres según el cuerpo en cuanto es contenido por el útero materno. Luego de haber salido del útero, antes de tener el uso del libre arbitrio (*antequam usum liberi arbitrii habeat*) es tenido bajo cuidado de los padres como por un cierto útero espiritual”.⁹

6. — La actitud pedagógica para con el niño importa una *con-ducción* heterónoma —que puede ser coercitiva— y presupone la incapacidad de hecho por parte del niño para *autoconducirse*.¹⁰

Lo pedagógico, en efecto, no es tanto lo que se refiere a una persona, sino a *un modo de actuar* respecto del niño. Pedagogo es quien tiene cuidado del niño —sea el padre u otra persona— en cuanto el niño no es libre y debe ser conducido heterónomamente en sus actos individuales o sociales.

“Es de derecho natural que el hijo, antes de que tenga uso de razón (*usum rationis*) esté bajo el cuidado del padre... Pero después que comienza a tener uso del libre arbitrio (*usum liberi arbitrii*) ya comienza a ser dueño de sí (*esse suus*) y él mismo puede proveerse para sí mismo de las cosas...”.¹¹

Las leyes, en cuanto son una coacción exterior, realizan una función pedagógica; mas una ley interiorizada y convertida en norma personal no coercitiva de conducta, es simplemente una guía que ilumina, a la que el hombre sigue con satisfacción y libertad interior.¹²

La función del pedagogo es conducir exteriormente al niño, tener cuidado de él, procurar que obre el bien según lo entiende el pedagogo. El niño es, entonces, regido por la inteligencia y voluntad del pedagogo, el cual se impone como el poseedor de la verdad. Frecuentemente se convierte en el modelo para el niño. El niño al no tener uso de su razón no posee un arbitrio libre y crítico. De este modo, toda afirmación del pedagogo es sin más una verdad, esto es, un conocimiento que genera una *persuasión* firme —certeza, creencia— o más o menos firme —opinión—. El pedagogo representa una actitud comprensiblemente dogmática y el niño responde con actitud ingenuamente creyente y

⁹ S. Th., II-II, q. 10, a. 12.

¹⁰ “Iam non sumus sub paedagogo, id est sub coactione, quae non est necessaria liberis” (*In Epist. ad Gal.* 3, lect. 8). Cfr. S. Th., III, q. 67, a. 8.

¹¹ S. Th., II-II, q. 10, a. 2.

¹² Cfr. *In Epist. ad Gal.* 8, lec. 8.

afectiva, la única posible a su edad. El niño, al no poseer una estructura interior personal independiente de la que él sea dueño para regirse en su acción, es profundamente impresionable e ingenuamente receptivo. Tomás de Aquino, admite que el rostro ponzoñoso de una anciana (*vetula aspectus venenosus et noxius*) puede afectar negativamente el ánimo del niño.¹³

II. — LA FUNCIÓN DOCENTE

7. — La actitud del *maestro o docente*, que comienza a impartir una enseñanza sistemática, debe ser diversa de la del pedagogo en la medida en que el niño comienza a usar su razón y poseer un libre arbitrio. La razón, en efecto, se va robusteciendo (*convalescit*) lentamente y —según Aristóteles— el niño comienza a tener cierto dominio sobre ella a los siete años. El hombre, en los primeros siete años, “ni entiende por sí ni puede entender por medio de otro”. Después de los siete años, comienza la edad escolar, pues el niño se halla en un estado en que “puede entender por medio del otro” (*ab alio capere potest*), pero en el que él mismo no se basta por sí para hacer consideraciones y entender. Después de los catorce años, “no sólo puede entender ayudado por otro, sino además hacer consideraciones por sí mismo”.¹⁴

Tanto, pues, la actitud pedagógica como la docente son *educativas* en cuanto ambas son una ayuda extrínseca para que el sujeto principal de la educación —el niño o joven— se desarrollen y alcancen su perfección. Sin embargo, *no se debe confundir al pedagogo con el docente*: aunque sus funciones sean igualmente auxiliares son diferentes, pues es diverso el desarrollo del niño con el que tratan y con el que deben usar *métodos* también diversos, según la diversa naturaleza del actuar del niño en crecimiento.

8. — El pedagogo debe *imponer* los preceptos que enseña, pues el niño carece de uso de razón y libre arbitrio. El docente, por el contrario, debe *presentar* o *proponer* en signos lo que enseña.

“La enseñanza —dice acertadamente Puelles, comentando a Tomás de Aquino— es fundamentalmente una ayuda y el maestro, por tanto, una *causa coadyuvante* de la formación intelectual del discípulo. Enseñar no es ni más ni menos que ayudar a otro hombre a adquirir el saber...”

La enseñanza consiste en una *cooperación* que tiene como supuesto la *operación* del discípulo. Aprender no es, por tanto, un puro recibir, sino una verdadera actividad que el discípulo ejerce con el auxilio o concurso del maestro...”,¹⁵

¹³ S. Th., I, q. 117, a. 3 ad 2.

¹⁴ S. Th., Suppl. III, q. 43, a. 2.

¹⁵ PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1981, p. 131.

En el aprendizaje, que implica el uso de la razón y el libre arbitrio, el niño comienza a ejercer a pleno título su educación como agente intrínseco y principal. El aprendizaje de una persona —y en cuanto es persona es racional, libre y responsable— es el proceso en que ella ejerce la esencia misma de la educación. *La esencia del aprendizaje —la Matemática y la Didáctica que la facilita—, en consecuencia, es el núcleo esencial y principal de la Ciencia de la Educación.* La *Pedagogía*, aunque necesaria, es la parte inicial y secundaria de la Ciencia de la Educación.

En efecto, según Tomás de Aquino, hay acciones *del hombre* —sobre las que actúa el pedagogo— y consisten en acciones que el hombre realiza sin ser dueño de sí; y hay, además, acciones *personales* o propias de la naturaleza humana en cuanto el sujeto es libre y dueño de su obrar, y éstos son los actos propios del que aprende como sujeto con potencia propia y suficiente para obrar.

“Difiere el hombre de las otras creaturas irracionales en esto: que es señor de sus actos (*suorum actuum dominus*). De donde propiamente *humanas* se llaman aquellas acciones de las cuales el hombre es señor. Pero el hombre es señor de sus actos por la razón y la voluntad: de donde también el libre arbitrio se llama facultad de la voluntad y la razón. Por lo tanto, se llaman acciones propiamente humanas las que proceden de la voluntad libre”.¹⁶

La educación, pues, puede ser definida como el proceso mediante el cual el hombre desarrolla sus facultades humanas, siempre que a) se entienda que cada hombre que se educa termina siendo el sujeto y agente activo de su educación (autoeducación); b) que la facultad más típicamente humana que debe desarrollar es la libertad, en función de la cual le son de sustento la inteligencia y la voluntad; y c) esta educación se logra cuando el hombre es dueño de sí mismo, de sus actos y, por lo tanto, responsable de ellos; cuando el hombre es persona.

Ahora bien, es el docente, y no el pedagogo, el que posibilita la educación así plenamente entendida, mediante el método didáctico.

9. — La función docente consiste en *enseñar*, o sea, *presentar en - signos*; pero hay que suponer por parte del alumno una actividad de su intelecto operante por la cual, con su esfuerzo personal, de los signos llega a los significados o intelecciones y a las cosas significadas.¹⁷ El docente no infunde la luz inteligible en la mente del alumno; el docente no hace inteligente al alumno. Solamente puede ayudarle desde fuera para que el alumno ejerza su capacidad o potencia intelectual.

“El hombre que enseña exteriormente no infunde la luz inteligible sino... nos propone ciertos signos (*proponit nobis quaedam*

¹⁶ S. Th., I-II, q. 1, a. 1.

¹⁷ De Magistro, a. 1 ad 11.

signa intelligibilia) de las intenciones inteligibles, que nuestro intelecto recibe a partir de aquellos signos".¹⁸

Es a partir de los signos, iluminados por el intelecto de cada uno que aprende, como se llega a las especies inteligibles y, con el trabajo de la gestación interior o concepción, se alcanza el *concepto* de la cosa. De este modo, la mente se expresa a sí misma, con el verbo mental, lo que la cosa —expresada en el signo— es, generando dentro de sí misma un símil de la cosa, con el cual se asimila la cosa en su inmaterialidad. Este es un acto de soberanía del espíritu sobre la materia de la cosa; es una primera abstracción. *Entender* es recrear en la mente —hacer el símil— la cosa que se entiende, porque se ha concebido su inteligibilidad. *Aprender* es hacerlo a partir de los signos de la cosa.

Entender y aprender no lo puede hacer el docente por el alumno: *nadie puede aprender por otro*. El docente tiene, pues, un *límite* en su función, y este límite está marcado por la persona del alumno, que en cuanto es libre y responsable debe asumir la responsabilidad que le corresponde en el entender (a partir de la ayuda del docente), o sea, en el aprender.

10. — El docente no infunde el saber o ciencia. Dios le ha dado a todo hombre —al darle la luz de la razón— los principios del saber o ciencia. Sobre esa base obra el docente, no como quien planta la ciencia, sino como quien la riega y la cultiva.

"El agricultor no es el hacedor del árbol, sino el cultivador (*cultor*); por lo tanto, tampoco el hombre puede llamarse doctor de la ciencia, sino el que dispone de ella (*ad scientiam dispositio*)".¹⁹

El docente es, pues, una coadyuvante del aprendizaje del alumno, y lo ayuda presentándole la ciencia "en signos"; pero ni se la impone, ni se la trasvasa. El docente se halla entre el alumno o discente y la ciencia, la cual es el objeto que el alumno desea alcanzar y que el docente puede facilitarle ordenando los signos. De más está decir que la ciencia es la realidad misma (el mundo sensible o el simbólico) aunque organizada en su inteligibilidad. De este modo, el alumno se relaciona con la realidad que desea aprender. El maestro no tiene por función *interponerse* entre la realidad y el alumno, sino facilitarle su comprensión sistemática.

11. — El docente *no debe entorpecer* el acceso del alumno a la ciencia, a la realidad entendida en su sistematicidad inteligible; sino facilitarle que se relacione personalmente con ella, para que con su propio esfuerzo la elabore. El docente puede entorpecer el aprendizaje del alumno de varias maneras. Tomás de Aquino las hizo manifiestas en su prólogo a la *Suma Teológica*, que es el gran libro del Doctor medieval —docente en grado máximo— escrito para favorecer —*impedimentum amovere*— el aprendizaje de los que se inician en el saber

¹⁸ *Idem*, ad 14.

¹⁹ *Idem*, obj. 8.

o ciencia teológica. Pues bien, según este prólogo, se impide el aprendizaje del alumno, en parte, enseñando problemas o *cuestiones inútiles* (*partim propter multiplicationem inutilium quaestionum*; en parte, porque lo que es necesario saber no se presenta según el *orden de la disciplina* (*secundum ordinem disciplinae*), sino según se presenta la ocasión; en parte, por la repetición frecuente y fastidiosa que genera confusión de ánimo.

12.—La vértebra, pues, de un buen método para enseñar (*método didáctico*) está dada por el *orden de la disciplina* que descarta, por un lado, lo inútil y, por otro, las repeticiones.

Para ordenar lo que el alumno va a aprender (la disciplina) se requiere ante todo que el maestro conozca íntegramente la ciencia que va a enseñar. El docente sabe ciencia no para trasvasarla, sino antes que nada para regirse él mismo en el arte de enseñar, tomándola como principio de su acción docente: *Scientia est principium quo aliquis dirigitur in docendo*.²⁰

Pero el docente, además de saber una ciencia debe dominar un arte (*ars docendi*); porque enseñar implica la ciencia de facilitar la ciencia que el alumno desea aprender y, además, el arte de saber facilitarla.

El arte es un hábito, un modo constante de realizar operaciones no naturales, que el docente realiza guiado por la recta razón o ciencia (*recta ratio factibilium*). La enseñanza, como todo arte, *no está determinada*; sus actos no se producen y prosiguen necesariamente. Sin embargo, *no por esto el arte se confunde con la espontaneidad*, o creatividad pura sin referencia a una pauta racional. El arte se caracteriza por ser un hábito anti-natural, artificial de operar, esto es, producido por el hombre, dado que naturalmente no se produciría o se produciría por casualidad. El arte es un hábito o modo disposicional relativamente estable de generar acciones que naturalmente no se producirían; es una segunda naturaleza por la que el hombre perfecciona las acciones no determinadas por la primera naturaleza.

No está, pues, en la noción de *arte docente* el oponerse a una ciencia que ilumina la acción que él genera: "Toda aplicación de la recta razón a algo factible pertenece al arte".²¹ El arte de enseñar puede guiarse (no determinarse), entonces, por un *método didáctico*, esto es, por una ciencia codificada de códigos para regir la acción de enseñar. Pero esta ciencia *didáctica* se basa ante todo en la disciplina, en la ciencia —aritmética, física, etc.— que el alumno va a aprender y que al docente compete *ordenar*.

Lo que el docente va a enseñar —contenido y forma de la ciencia— es la *materia de la didáctica*; la forma y método de *facilitar* su adquisición para el alumno constituye la *forma de la didáctica*. Esta facilitación debe tener en cuenta 1º) la estructura formal de la ciencia, su finalidad —teórica, práctica o productiva— y sus contenidos; y 2º) los instrumentos adecuados al desa-

²⁰ S. Th., I, q. 117, a. 1 ad 2.

²¹ S. Th., II-II, q. 47, a. 2 ad 3.

rollo psicológico del alumno que adquiere esa ciencia, con los que se la quiere facilitar.

13. — La ciencia, ordenada por el docente para ser aprendible por el alumno, se llama *disciplina*. La disciplina implica un doble orden: a) un orden lógico-epistemológico o *científico*, y b) un orden en función del alumno y su capacidad (*orden psicológico*).

En el método didáctico estos dos órdenes no se contraponen sino que se complementan, pues la enseñanza está en función del aprendizaje del alumno y el aprendizaje del alumno tiene por meta la ciencia en función de la persona. La *instrucción* —que es una *con-strucción* interior o aprendizaje personal realizado por el alumno ayudado por la enseñanza del maestro— no se opone a la *educación*; por el contrario, es el ejercicio de la educación que cada uno realiza mediante la inteligencia libre y responsable en función y según los fines de la totalidad de su persona.

El crecimiento psicológico requiere una gradación psicológica para la comprensión y superación de los problemas con los que el alumno se enfrenta. La gradación psicológica exige que se enseñe al niño a partir de lo concreto. En este sentido, el *ejemplo* es un gran instrumento de enseñanza en cuanto es la *encarnación de una idea en acción*, fácilmente imitable por el niño y, a través de la acción, fácilmente comprensible en su concretez. Las palabras tienen un significado abstracto; los ejemplos son acciones con significado concreto.

“En las acciones y pasiones humanas, en las que la experiencia vale mucho, más mueven los ejemplos que las palabras”.²²

El niño interpreta ante todo las palabras a través de las acciones y si hay conflicto entre lo que dicen y lo que ve hacer, sigue lo que ve hacer.²³

Tanto en la enseñanza de las ciencias especulativas, como en las ciencias prácticas o morales, se debe tener presente la *condición del alumno*, sus evidencias. En las ciencias prácticas, el niño se mueve más por sus gustos que por las ideas del maestro; hay que comenzar entonces a ayudarlo a que actúe empleando esos gustos.

“Vemos que en las ciencias especulativas los medios son propuestos al oyente *según su condición*. Por eso, así como en las ciencias hay que proceder de manera ordenada para que la disciplina empiece por las cosas más conocidas (*ex notioribus disciplina incipiat*), también el que quiere inducir a la observancia de los preceptos a un hombre es necesario que empiece a moverle por las cosas que están en su afecto (*quae sunt in eius affectu*) como los niños son provocados a hacer algo por medio de regalitos infantiles”.²⁴

²² S. Th., I-II, q. 34, a. 1.

²³ In X Ethic., lect. 1, Nº 1960.

²⁴ S. Th., I-II, q. 99, a. 6.

Si el alumno aprende porque su voluntad se mueve para alcanzar un bien, el alumno aprende entonces porque ama, desea o quiere.

“Porque alguien que se ama quiere lo bueno para sí y en cuanto puede unir a sí aquel bien. Por esto se llama al amor fuerza unitiva (*vis unitiva*)... El amor es una tendencia al bien en general... es naturalmente el primer acto de la voluntad y del apetito. Y por esto todos los movimientos apetitivos presuponen amor como primera raíz”.²⁵

El auténtico aprender, pues, está impulsado por un deseo o amor de saber, que es una fuerza o virtud de y para el sujeto: la *studiositas*. Pero corresponde a la prudencia buscar los medios para que la tendencia general del amor al saber sea eficiente en función de la persona; y para ser prudente se necesita razonar bien.

El orden psicológico, además, es ayudado por un gradual orden lógico que posibilita el manejo de un sistema de referencia cognitivo (ciencia), de modo que el alumno aprendiendo a ordenar el mundo exterior se posibilita al mismo tiempo un sistema de ordenación del mundo interior.

La ciencia no es un absoluto, sino un instrumento en manos del maestro y una meta para el alumno que desea acceder al saber; pero es una meta en función de la educación, esto es, en función del crecimiento y ejercicio de su libertad y de su persona.

14. — El alumno es el que aprende. Aprende a partir de lo que conoce (los primeros principios y sus primeras evidencias) y según su capacidad, no según la capacidad del maestro. La capacidad del maestro consiste en facilitar —mover los impedimentos, proponer ordenada y gradualmente— el ejercicio de la capacidad personal del alumno. Ambos emplean como instrumento la ciencia, la cual es gradual y ordenadamente presentada por el maestro o docente en signos, y recreada o inventada por el esfuerzo del alumno.

La ciencia es a) lo conocido, una asimilación (*ad-simil*) del cognoscente a lo conocido, mediante el conocimiento que ha generado el símil o concepto de la cosa. b) Pero la ciencia es, además, una ordenación de conceptos y juicios demostrados, que típicamente se halla en el silogismo llamado epistemológico o científico. En este sentido, la ciencia es la construcción racional de un orden en el conocimiento, en lo cual tienden a coincidir el ejercicio del orden psicológico o personal y el ejercicio del orden lógico-científico de carácter impersonal.

La ciencia se halla en las conclusiones del orden racional, no en los principios. No hay ciencia en los principios sino entendimiento o captación de las premisas que funcionan como principios de las conclusiones del raciocinio científico. La ayuda del maestro consiste precisamente en auxiliar al alumno

²⁵ S. Th., I, q. 20, a. 1 et ad 3.

para que éste pueda proceder, mediante su propio esfuerzo personal, de sus premisas o principios a las conclusiones científicas. Esto implica que el alumno debe *descubrir por sí mismo la ciencia*, o sea, elaborarla, construirla personalmente en su sistematicidad.

“Esto nos manifiesta que *una misma ciencia* puede estar en el maestro y en el discípulo. Pues siendo la misma en cuanto a la cosa sabida, sin embargo *no es la misma* en cuanto a las especies inteligibles mediante las cuales cada uno de ellos entiende: pues por las especies inteligibles se individualiza la ciencia en mí y en ti.

Tampoco es necesario que la ciencia que está en el discípulo, tenga por causa la ciencia que posee el maestro... dado que la ciencia del discípulo es comparable a la salud que está en la materia respecto de la salud que está en el alma del médico. Pues así como en el enfermo está el principio natural de la salud, al cual presta sus auxilios el médico para completar la salud; así también está en el discípulo el principio natural de la ciencia, es decir, el entendimiento agente, y los primeros principios evidentes por sí mismos. Del mismo modo que el médico trata de sanar al enfermo de acuerdo a la naturaleza del enfermo... así *el maestro lleva al alumno al conocimiento de la ciencia por el mismo procedimiento mediante el cual el alumno descubriría por sí mismo la ciencia*, a saber, deduciendo las cosas desconocidas de las conocidas... Por lo tanto, la ciencia se desarrolla en el discípulo *según la capacidad del que aprende*, y no según la capacidad del maestro”.²⁶

El docente ya posee la ciencia integralmente armada según el orden lógico - científico. El alumno la elabora recreando personal o psicológicamente ese orden. El docente es sólo una ayuda exterior, ya que el entender y aprender es siempre una acción inmanente en el alumno mismo que entiende. Además, el “entender se efectúa según la manera de ser del que entiende”: *quiquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Esto no significa que el saber científico o ciencia sea un conocimiento relativo o sensible. La ciencia es una ordenación de conocimientos objetivos e implica razonamientos demostrados. Todos los que parten de las mismas premisas pueden llegar a las mismas conclusiones. Pero el objeto de la ciencia, captado en su objetividad, no impide que el *proceso de captación* sea *personal*, y que se relacione con conocimientos y premisas que la persona poseía como evidentes.

15. — Sin embargo, el maestro es maestro y enseña porque *sabe más*. Este *más* consiste en *un conocimiento más explícito de las consecuencias* que se encierran en los principios del saber. Todos los hombres poseen inteligencia, una capacidad de conocer que les viene por poseer la luz de los principios evidentes (aunque no reflexionemos y tengamos conciencia de ella).

²⁶ Opusc. VI: *Sobre la unidad del entendimiento* (circa finem).

Hoy diríamos que es maestro no sólo quien puede saber una ciencia, sino quien puede enseñarla por *poseerla primero explícitamente en toda su estructura epistemológica*. La razón o fundamento del ser maestro (*ratio magistri*) se halla en poseer este saber. Así se comprende cómo, según el pensamiento de Tomás de Aquino, nadie puede ser *autodidacta*, maestro de sí mismo; esto es, nadie puede enseñarse a sí mismo la estructura general de la ciencia, pues para enseñarse ya debe saberla y si la sabe no tiene sentido aprenderla.

“El docente, que conoce explícitamente toda la ciencia (*explicitē totam scientiam novit*), puede llevar hacia el saber más expeditivamente que quien es inducido por sí mismo, porque preconoce los principios de la ciencia en su contextura universal (*in quadam communitate*)”.²⁷

“El maestro enseña en cuanto posee la ciencia en acto (*actu scientiam habet*)... Pero no puede ser que alguien tenga la ciencia en acto, y no la tenga y, como tal, pueda ser enseñado por sí mismo (*a se ipso doceri*)”.²⁸

Esto no significa que alguien no pueda aprender por sí mismo: siempre se aprende por sí mismo, por el propio esfuerzo personal, aun cuando nos ayudan. Quien va *inventando la ciencia*, hallándola por su cuenta, es indudablemente más perfecto y hábil (*perfectior et habilior*) para saber; pero su ciencia es más imperfecta que quien ya la posee en su integridad y puede enseñarla.

16. — El docente —que conoce la ciencia en sus contenidos y en su forma y métodos; en su estructura y en sus procesos científicos— al enseñar debe tener en cuenta *los dos objetos del acto de enseñar*: el *alumno* y la *ciencia*, entre los cuales el maestro tiene la función de mediar.²⁹

El maestro no tiene la función de hacer conocer ni aprender, pues éstas son acciones immanentes que nadie puede hacer por otro. Su función está en ayudar, moviendo los obstáculos, a que el alumno proceda con su esfuerzo a construir la ciencia. Por esto, *ordena* los signos y principios que presenta, ofrece la ciencia en un orden lógico, pues el entendimiento no puede conocer igualmente todas las cosas, sino que necesita conocer primero unas y luego, mediante éstas, puede conocer otras. Esto mismo indica que el alumno no aprende ciencia si no aprende, elaborando constructivamente, el *sistema* de conocimientos que implica, la mutua relación y dependencia de los conocimientos. En este sentido, aprender no es permanecer en el infantilismo de la mera percepción de objetos, por muy variados que sean.

“Entre el entendimiento y la visión corporal hay esta diferencia: para la visión corporal, todos los objetos están a la misma dis-

²⁷ *De Magistro*, a. 2 ad 4.

²⁸ *Idem*, ad 6.

²⁹ *De Magistro*, a. 4.

tancia para ser conocidos, pues el sentido no es una facultad que partiendo de uno de sus objetos necesite llegar a otro; pero, para el entendimiento, no todas las cosas inteligibles están a igual distancia para ser conocidas (*intellectui non omnia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum*); porque algunas cosas las puede ver inmediatamente, y otras no las ve sino después de haber visto otras antes".³⁰

El docente facilita el aprendizaje proponiéndole al alumno un orden gradual de los principios evidentes, para que él llegue a las conclusiones en las que se halla la ciencia. Lo que el maestro o docente propone son instrumentos, pero el alumno es el que con su inteligencia debe usarlos.

"El maestro lleva al discípulo de las cosas que éste conoce con anterioridad (*ex praecognitis*) al conocimiento de lo que ignora, de dos maneras. Primeramente proponiéndole algunos *auxilios* o *instrumentos*, que el intelecto del alumno usa para adquirir ciencia. Por ejemplo, cuando le propone algunas proposiciones menos universales que el alumno puede juzgar a partir de lo que ya conoce; o cuando le propone algunos ejemplos sensibles, o semejanzas, a partir de las cuales el intelecto del que aprende es conducido al conocimiento de la verdad ignorada.

En segundo lugar, cuando el maestro conforta el intelecto del que aprende... en cuanto le *propone al alumno el orden de los principios para las conclusiones* (*ordinem principiorum ad conclusionem*), que quizás por sí mismo no tendría tanta fuerza unitiva como para deducir las conclusiones de los principios".³¹

Está claro aquí que los contenidos científicos no tienen tanta importancia —desde el punto de vista didáctico— como el procedimiento, la forma científica de proceder al enseñar y aprender. Esto, sin embargo, no significa que el alumno es concebido como una máquina de hacer silogismos. Ya hemos indicado que el alumno aprende si ama vitalmente la ciencia que le presenta problemas vitales. El alumno debe amar la ciencia o saber y moverse a aprender por ese amor o gusto, pero saber o poseer la ciencia *no es gustar*, sino un dominio del proceder racional, un *ordenar, sistematizar* y *probar* de acuerdo a la lógica, con gusto y amor, conceptos objetivos que se refieren a la realidad sensible o simbólica.

17. — Adviértase que la función docente se halla, pues, en el ámbito del saber, en el *manejo de la ciencia*, lo que es un dominio de formas simbólicas

³⁰ De Magistro, a. 3.

³¹ S. Th., I, q. 117, a. 1.

para referirnos a la realidad, ésta a su vez sensible o simbólica. La ciencia no es sólo la realidad sensible. La realidad constituye el contenido o materia de la ciencia; pero la ciencia es ciencia por su *forma*, por el modo ordenado, sistemático, metódico, demostrado de conocer la realidad.

La ciencia y el arte se implican mutuamente como el pensamiento y la acción de pensar. La ciencia es fruto del arte y el arte —como dijimos— produce algo guiado por la razón, pero que no se produciría naturalmente. La lógica, por ejemplo, es ciencia acerca de los procesos del pensar. Los pensamientos son su *materia* de estudio; pero éstos reciben una ordenación o *forma* silogística de acuerdo a un método o forma de proceder. Esta forma no es un producto ni natural ni espontáneo, sino producto de la actividad artística del hombre, guiada por ciertas ideas y con cierto método.

“La razón especulativa hace ciertas cosas, así como el silogismo, la proposición y semejantes, en las cuales se procede según ciertos y determinados caminos. De aquí que respecto de éstos puede rescatarse la razón de *arte*”.³²

Lo específicamente típico de la función docente no se halla, pues, en establecer los principios o los contenidos de lo que enseña; sino en facilitar al aprendizaje de *formas* científicas con las que se aprehenden metódica y demostradamente las más variadas realidades. No es exclusivo del docente, en cuanto docente, el establecer los programas o contenidos: en esto deben intervenir también los padres y el Estado³³ en función del bien común. Al docente le compete facilitar el aprendizaje de las formas científicas cuyos contenidos aquéllos proponen o imponen que se enseñen. El docente lleva a facilitar el análisis científico de las más variadas creencias.

El auténtico aprendizaje implica el dominio del arte y de la ciencia de elaborar científicamente los conocimientos. La función del docente consiste en ayudar exteriormente a que cada alumno pueda realizar, si lo desea, este aprendizaje.

“El principio exterior, esto es el arte (de enseñar del docente), no opera como agente principal, sino como coadyuvando (*coadiuvans*) al agente principal, que es principio interior, confortándolo y administrándole instrumentos y auxilios (*ministrando ei instrumenta et auxilia*), que usa para producir el efecto...”.³⁴

El efecto que el alumno produce al aprender, ayudado por el arte del docente con su método didáctico, es *la adquisición de la ciencia* y, a través de la ciencia, la *prudencia* que es la base del obrar moral. La ciencia y la pru-

³² S. Th., I-II, q. 47, a. 2 ad 3.

³³ In I Ethic., Lect. 2, N° 27.

³⁴ S. Th., I, q. 117, a. 1.

ciencia se adquieren; no son naturales. La naturaleza ofrece los primeros principios universales del pensar científico y del obrar moral; pero cada uno debe llegar a las conclusiones particulares de la ciencia y de la acción moral, lo que requiere aprendizaje. Nadie es virtuoso por otro, como nadie posee la ciencia por otro: ambas conclusiones son el logro de un esfuerzo personal.

De este modo, el aprendizaje supone una toma de distancia crítica y prudente ante el mundo, con el cual está vitalmente relacionado; supone un poder ordenar, sistematizar y planear acciones para obrar con más eficacia y coherencia en la realidad. Aquí se halla la gran *utilidad* que presta la escuela. Al alumno medieval le interesaba comprender la realidad, esto es, el mundo de creencias en que debía moverse. No se le ocurría ni necesitaba “llevar la escuela a la realidad”; sino que la escuela era para él la posibilidad de adquirir instrumentos formales (formas de proceder) para ser crítico y comprender la realidad de sus creencias que vivía espontánea e ingenuamente en su época.

18. — Según Tomás de Aquino, la finalidad de la vida humana, que todo hombre debe procurar alcanzar, no es objeto de la enseñanza del docente. El *fin* de la vida humana está determinado por la misma naturaleza. El docente procura facilitar los *medios* con los cuales alcanzará ese fin; medios que no están determinados por la naturaleza.

“La operación consiste en algo que se refiere al fin o a algo que se refiere a lo que es para el fin. Pero los fines de la recta vida humana están determinados y por lo tanto puede haber una inclinación natural hacia ellos... Pero aquellas cosas que son para el fin (los medios) no están determinadas; se diversifican en forma múltiple según la diversidad de las personas y negocios... La prudencia no versa acerca de los fines...; no es natural”.³⁵

Ser prudente implica —necesaria aunque no suficientemente— ser “buen razonador”³⁶; y a esto ayuda la adquisición de la ciencia. Porque en la adquisición de la ciencia importan no sólo los *contenidos* científicos, sino la *forma* discursiva racional que se expresa en el método científico, y por el cual un contenido de vulgar pasa a ser tratado científicamente.

19. — El docente hoy, pues, como el doctor medieval ayer, al enseñar ciencia facilita al alumno un aprendizaje *formal* (no formalístico o vacío) con el que se posibilita al alumno un desarrollo racional, en función de la totalidad de la persona. La persona no deja de ser afectiva y de vivir amando; pero ahora puede regirse con una actitud crítica y prudente en cuanto a los medios con los que opera en su mundo.

³⁵ S. Th., II-II, q. 47, a. 15.

³⁶ [Ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene rationativus” (S. Th., II-II, q. 49, a. 5).

El aprendizaje, en la concepción de Tomás de Aquino, tiene por fin la adquisición de la ciencia; y no se adquiere ciencia si no se discurre racionalmente de los principios a las conclusiones. Un *requisito previo* a la ciencia es tener inteligencia con la cual se *captan o intuyen* los principios (naturales o hipotéticos); pero la ciencia propiamente se halla en el *ejercicio de la razón* que a partir de aquellos principios explica las cosas discuriendo hasta las conclusiones particulares. Incluso lo que dice el maestro no produce ciencia, si falta el discurrir del alumno.

“El causante próximo de la ciencia no son los signos, sino la razón discuriendo desde los principios hasta las conclusiones”.^{36 bis}

El maestro o docente enseña mediante la ciencia, ordenada gradualmente y presentada en signos —hecha disciplina o aprendible— para que el alumno discurra con su razón. El docente no genera opiniones o creencias, esto es, conocimientos no fundados o no relacionados con las evidencias primeras del alumno; el docente no es un pedagogo que genera persuasiones basadas en la autoridad y que se aceptan sin comprender racionalmente las razones en que se fundan. El docente poseedor de la ciencia, en sus contenidos y métodos, no es un trasvasador de los contenidos científicos; sino alguien que *ayuda a pensar* como él mismo ha adquirido la ciencia, esto es, pensando *científicamente*. Por esto, el alumno sólo aprende si, ayudado, inventa, descubre, reordena personalmente la ciencia que el maestro ya posee y le presenta en signos.

“Hay dos modos de adquirir ciencia: uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo que no sabía; y este modo se llama *invención*. El otro cuando la razón natural es exteriormente ayudada (*exterius adminiculatur*) por alguien; y este modo se llama aprender mediante la *disciplina*...

En la adquisición de la ciencia... el que enseña a otro del mismo modo le lleva al conocimiento de lo ignorado, como alguien se lleva a sí mismo descubriendo (*inveniéndolo*) el conocimiento de lo que ignoraba.

El proceso de la razón (*processus rationis*) del que llega al conocimiento de lo desconocido descubriendo (*inveniéndolo*), es que aplique a determinadas materias los primeros principios conocidos por sí mismo, y por consiguiente pase a algunas conclusiones particulares y, de éstas, a otras. Por donde, y según esto, dicese que *uno enseña a otro*, porque este camino de la razón (*istum decursum rationis*) que hace en sí mismo con la razón natural, se lo expone a otro mediante signos. Y, así, la razón natural del discípulo, usando de estas cosas que le proponen como de instrumento, llega al conocimiento de lo que no sabía... El hombre causa el conocimiento

^{36 bis} *De Magistro*, a. 1, ad 4.

en otro, mediando la operación natural de la razón del otro. Esto es enseñar (*hoc est docere*)".³⁷

¡Qué lejos está Tomás de Aquino de concebir la enseñanza y el aprendizaje como mero trasvasamiento memorístico de contenidos! Más que por las materias que el maestro debe enseñar, se interesa por el método cómo el alumno debe aprender y de cómo ayudarle. Enseñar y aprender es, ante todo, un *proceso de la razón* (*processus, decursum rationis*), ya se parta de hechos de experiencia o de principios presentados verbalmente, ya se trate de principios innatos, ya de principios inventados

Enseñar y aprender es primeramente explicar al alumno, pero sobre todo lograr que el alumno mismo se explique. Esto exige *un esfuerzo racional por relacionar* (*vis collativam*) que se remonta de los hechos a los principios y de éstos a otros hechos, viendo lo explícito en lo implícito y viceversa. Eso es *explicar*.

"La potencia intelectual, siendo una fuerza unitiva, pasa de unas cosas a otras por lo que no se relaciona igualmente con todas las cosas inteligibles que debe considerar; sino que de repente ve las cosas que son conocidas por sí mismas, en las cuales contiéndose implícitamente otras que no puede entender sino haciendo uso de la razón (*nisi per officium rationis*) explicando las que se contienen implícitamente en los principios".³⁸

III. — OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

20. — La finalidad del aprendizaje es, según el pensamiento de Tomás de Aquino, la adquisición de la ciencia. La ciencia no es una finalidad absoluta, sino un *medio* o *instrumento*, en un doble sentido. a) La ciencia permite adquirir contenidos científicos que pueden ser utilizados con diversos fines en diversas circunstancias. b) La ciencia permite, además, un aprendizaje formal, un dominio de la forma racional del pensar. Con este aprendizaje, la razón se robustece y adquiere una fuerza de relacionar y aplicar que antes, sin la ayuda del maestro, difícilmente habría logrado. Este aprendizaje le ha permitido alcanzar al alumno un dominio y manejo de su fuerza racional con la cual se han echado las bases para que sea un buen razonador y un hombre de actuar prudente, sea en relación con su medio social, sea en relación con sus propias fuerzas interiores e instintivas o afectivas.

En efecto, el hombre no es dueño de todas las fuerzas que se hallan en él. La fuente de la afectividad y el instinto, origen de las acciones, no puede

³⁸ *Idem*, ad 12.

³⁷ *De Magistro*, a. 1.

ser ni suprimida ni directamente dominada. La razón y la inteligencia pueden iluminarla; pero en el caso de una oposición entre lo afectivo y lo intelectual, la razón sólo puede racionalizar los motivos de una u otra parte haciendo ver las consecuencias. El aprendizaje de lo formal —más basado en las formas de proceder mental que en los solos contenidos— es el que favorece un más lúcido operar moral, un desarrollo de la capacidad personal y libre de optar con un más claro fundamento racional. La enseñanza y el aprendizaje se ponen aquí en función de la educación, la cual remite a las decisiones personales sobre los medios con los que cada uno realiza su fin.

21. — La educación, considerada como un proceso de nutrición y crecimiento, es ejercida por cada uno que se educa. La educación es fundamentalmente autoeducación; solo en forma análoga ese proceso, en cuanto es ayudado exteriormente, puede ser llamado educativo. Pero la ayuda exterior que realiza el pedagogo es diversa de la ayuda docente.

El *pedagogo* conduce a quien no posee un uso de la razón y del arbitrio. Tiene cuidado del niño pero sólo genera en él persuusiones o creencias, que se fundan en la autoridad del pedagogo o en su vínculo afectivo.

El *docente*, por su parte, debe tratar con un niño que comienza a pensar y a ser libre, si se le ayuda. Su función docente consiste en coadyuvar a que el niño y el joven adquieran el saber. No trata de imponer la ciencia, sino de proponerla en signos adecuados a la psicología del alumno y ordenados lógicamente, según un asequible grado de dificultad para el que desea aprender.

22. — Un buen método didáctico implica, pues: a) que el docente conozca la ciencia que enseña, en su contenido y en su forma, procesos y métodos; b) que conozca al alumno que debe descubrir, con su esfuerzo y según sus posibilidades psicológicas, esa ciencia en su contenido y procesos lógicos; c) que prepare los medios con los cuales el docente facilita con su ayuda el acceso del alumno a la ciencia hecha disciplina.

No se trata de separar la materia que se aprende del método con el que se aprende esa materia. El ejercicio del método separado de la materia es un puro logicismo o formalismo vacío. Por otra parte, la mera absorción mimética de los contenidos de una ciencia (de sus conclusiones) sin el dominio de su método y procesos propios por los que se llega a esas conclusiones, tampoco llena los requisitos de lo que Tomás de Aquino entendía por aprendizaje. El aprendizaje es una invención, un hallazgo del alumno ayudado por el docente, un análisis de problemas vitalmente sentidos y solucionados según el método propio de la disciplina a la cual pertenece el problema. El aprendizaje supone el ejercicio del discurrir de la razón sobre una materia que el alumno siente o intuye —como en el caso del fenómeno estético, de modo particular— digna de análisis, por presentar un problema. El aprendizaje de las formas de proceder es indudablemente la forma del aprendizaje, aunque no sea autosuficiente y necesite siempre de una materia

vitalmente interesante sobre la cual se ejerce, de la cual surgen los motivos o intereses motores —los problemas— del aprendizaje.

Si aprender es adquirir la ciencia (y la ciencia consiste en un proceder racional que con principios fundamenta y relaciona hechos en las conclusiones o que de hechos parciales se remonta a síntesis, mediante la elaboración de leyes o principios generales) entonces la concepción de la función docente, presentada por Tomás de Aquino, sigue teniendo actualidad. En efecto *enseñar a pensar y aprender a pensar* mediante una estructura científica —adecuada al interés vital del niño y a sus posibilidades psicoevolutivas— sigue siendo el ideal perseguido por la escuela. Enseñar a pensar, mediante *quaestiones* (esto es mediante preguntas que el alumno formula acerca de problemas) ayudando al alumno con un método, a él adecuado, de procesos de aclaración, investigación y resolución sistemática y demostrada, sigue siendo un deseo de los teóricos de la enseñanza y del aprendizaje de este nuestro siglo. He aquí algunos ejemplos de este deseo:

“No one doubts, thoretically, the importance of fostering good habits of thinking... The function which science has to perform in the curriculum is that which it has performed in the race: emancipation from local and temporary incidents of personal habit and predilection. The logical traits of abstraction, generalization and definite formulation are all associated with this function”.³⁹

“L'intelligence est un mouvement de l'esprit qui doit porter celui-ci de l'inadapté à l'adapté, de l'état d'impuissance à un état de puissance. On peut distinguer dans ce mouvement de réajustement trois phases ou opérations différentes... L'une, point de départ de l'opération intellectuelle, c'est la *question*; la seconde, c'est la *recherche* ou *découverte de l'hypothèse*; la troisième, enfin, c'est le *contrôle*, la *vérification*...”.⁴⁰

“Ai nostri bambini viene insegnato a pensare. Noi diamo loro un'eccellente panoramica dei metodi e delle tecniche del pensiero, estratti dalla logica, dalla statistica, dal metodo scientifico, dalla psicologia e dalla matematica. Questa è tutta l'istruzione universitaria di cui hanno bisogno. Il resto lo imparano da soli nelle nostre biblioteche e nei nostri laboratori”.⁴¹

“La conoscenza ha una struttura, una gerarchia, in cui un po' di quello che si conosce è più significativo del resto che è noto intorno a qualche aspetto della vita e della natura. E più significativo perché, armati di una conoscenza significativa e di una teoria e delle

³⁹ DEWEY, J., *Democracy and Education*, Free Press, New York, 1966, pp. 152 y 230.

⁴⁰ CLAPARÈDE, E., *L'Education fonctionnelle*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1973, p. 117.

⁴¹ SKINNER, B. F., *Walden due*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, p. 132.

operazioni atte a ordinarle oltrepassandole, possiamo ricostruire con ragionevole approssimazione la conoscenza meno significativa... Il compito di chi prepara i programmi e degli insegnanti consiste nel dare allo studente una presa della struttura di base di pari passo con un senso altamente discriminante della sua importanza, in maniera che egli possa essere salvato dal più comune influjo maligno sul pensiero umano; la confusione".⁴²

23. — Pero si bien, para no pocos teóricos, el ideal de la educación es la perfección del hombre libre; y el ideal de la enseñanza es que el alumno aprenda a pensar, no todos sin embargo emplean el *medio* propuesto por Tomás de Aquino. Según el Aquinate, la ciencia —el saber organizado, sistematizado, probado— es el principio rector del docente, el cual facilita el aprendizaje del alumno, posibilitándole la invención de la ciencia que enseña. El alumno recrea la ciencia según su propia capacidad, no según la capacidad del maestro.

Por todo ello, el docente al presentarle al alumno una ayuda para la resolución gradual y lógica de las cuestiones o problemas según el método científico o lógico, le ofrece una oportunidad para socializar su pensamiento. El niño no es mantenido en el infantilismo, no se lo mantiene indefinidamente en la infancia y en el juego por el juego mismo como pasatiempo.

Si bien es cierto que en el Medioevo se piensa que la razón es idéntica para todos, pues posee los mismos primeros principios innatos y, en consecuencia, se piensa al niño como un adulto caprichoso en miniatura; sin embargo, también es cierto que el centrarse en el niño llevó a hacer de la escuela el lugar en el que se incubaba el espontaneísmo egocéntrico e inestructurado del niño, considerado como centro absoluto del programa escolar, en la llamada Escuela Nueva.

"A fuerza de insistir sobre el hecho de que para enseñar las matemáticas a John, importa más conocer a John que saber matemáticas (cosa que en cierto sentido es verdad), acabará el maestro por conocer a John tan a fondo que John no acabará nunca de aprender las matemáticas. La moderna pedagogía ha hecho inestimables progresos al insistir sobre la necesidad de analizar cuidadosamente y de no perder nunca de vista al sujeto humano. El error empieza cuando *el objeto y la primacía del objeto que se va a enseñar* son relegados al olvido, y cuando el culto de los medios —no por el fin, sino sin el fin— termina en una especie de adoración psicológica del sujeto".⁴³

⁴² BRUNNER, J., *Il significato dell'educazione*, Armando, Roma, 1976, p. 180.

⁴³ MARITAIN, J., *La educación en este momento crucial*, Desclee, Buenos Aires, 1950, p. 30.

En la perspectiva de la Escuela Nueva, la pauta de la actividad del niño la dan sus necesidades biológicas o internas. El niño es autónomo, autosuficiente; constituye una unidad funcional entre sus necesidades y sus funciones mentales.⁴⁴ La sociedad pasa de hecho al margen de su vida, aunque se diga filantrópicamente que el niño nace deseando servir a los demás.

Quizás este exceso de centrar el programa en el niño, propio de la Escuela Nueva, se debió a una confusión. Se admitió —con verdad— que la enseñanza del docente está en función del aprendizaje del alumno; pero se confundió el objeto del aprendizaje. Nadie duda aquí de que el alumno es el que ejerce su aprendizaje, que él realiza el aprender en función de su persona e intereses. El efecto del aprendizaje, en efecto, redunda en beneficio de toda la persona. Pero la ciencia es el objeto del aprendizaje y no es el niño el centro de los programas, con sus deseos inestructurados, hasta el punto de reducir a ellos los mismos procesos mentales. Los deseos del alumno —según el pensamiento de Tomás de Aquino— son el inicio, el motor de la acción de aprender; pero el objeto del aprender es la ciencia que da objetividad a esos deseos.

E. Claparède, por el contrario, y con él la Escuela Nueva, ha puesto al niño como centro de los programas y de los métodos.

“L'école, pour remplir sa mission de la façon la plus adéquate, doit s'inspirer d'une conception fonctionnelle de l'éducation et de l'enseignement. Cette conception consiste à *prendre l'enfant pour centre des programmes et des méthodes scolaires*, et à considérer des processus mentaux à certaines actions déterminées par certains désirs”.⁴⁵

La Escuela Nueva prestó tanta atención al alumno que se olvidó de la ciencia a la cual debía acceder, sobre todo olvidó la estructura racional de esa ciencia, y bajo el pretexto de que se estaba enseñando al alumno un enciclopedismo memorístico agobiador e inútil desechó los aspectos valiosos de lógica científica. La Escuela Nueva consideró que el alumno debía acceder a la vida, a la Naturaleza, a la sociedad, pero sin recurrir a la ciencia como medio necesario o útil para estructurar su sí mismo y para estructurarse a sí mismo. El niño podía ejercitar los procesos propios de la ciencia, más sólo si sus necesidades espontáneas lo llevaban casualmente a ello. El niño necesita ese ejercicio formativo y es función del docente *proponérselo*. El docente es el que *propone* —no impone— al alumno el aprendizaje del saber científico, facilitado como disciplina. Se trata de matices y acentuaciones variables que merecen pensarse con atención, pues definen toda una concepción de la persona, de la educación y de la enseñanza-aprendizaje, en el momento concreto del ejercicio de la acción docente.

⁴⁴ CLAPARÈRE, E., o. c., p. 96.

⁴⁵ *Idem*, p. 183.

Para Tomás de Aquino, la enseñanza se centraba en el aprendizaje del alumno; la enseñanza estaba en función del alumno. El docente es un agente secundario-facilitador-instrumental-ordenador del aprendizaje del alumno, el cual es el agente principal e intrínseco del proceso de aprender. Però —y esto es importante— *el alumno no era considerado el centro del programa*, el que establecía la pauta objetiva del aprendizaje. Para Tomás de Aquino, el aprendizaje consiste en el ejercicio habitual de la capacidad de adquirir la ciencia (teórica o moral y práctica) en sus contenidos y procesos racionales. La ciencia, pues, es la pauta de la acción del docente (*Scientia est principium quo aliquis dirigitur in docendo*) y del alumno que aprende inventándola con la ayuda del docente. La ciencia (en sus contenidos y procesos racionales) es el programa.

W. R. DARÓS
Rosario

NOTAS Y COMENTARIOS

LA CUESTION METAFISICA DEL ENTE EN EL PENSAMIENTO DE J. MARITAIN

Jacques Maritain es uno de los más fecundos pensadores tomistas contemporáneos. Junto con otros filósofos se preocupó especialmente por la actualización de las nociones claves de la metafísica, afirmando una distinción real en el seno de las cosas creadas de esencia y existencia.

Su propuesta de un "tomismo viviente" conlleva un compromiso con Sto. Tomás de Aquino, más allá de los prejuicios que la modernidad racionalista tuviese con el lúcido pensador medieval. A su entender, el desprecio del trabajo continuo de las generaciones pasadas impide el avance en la fecunda obra de la inteligencia humana por ahondar en la verdad. De allí que, como pensador de talante supiera recoger la buena simiente de los escolásticos,¹ junto a humanistas y filósofos contemporáneos² y conformar una síntesis personal. Maritain fue uno de los hombres que avanzó en aras de las grandes verdades metafísicas en tiempos en que estas eran dejadas de lado por quienes propalaban el saber filosófico. En tal sentido, fue Bergson quien más contribuyó para salir en búsqueda de una "metafísica viviente" capaz de iluminar un momento histórico de singular crisis.

Su lenguaje personal continúa, en algunas publicaciones, las clásicas definiciones escolásticas, e inclusive se advierte una marcada evolución desde sus primeras obras hasta sus últimos escritos. En su *Introducción a la Filosofía* como en las *Siete lecciones sobre el ser*, no ofrece un desarrollo pleno de la noción de existir como acto, cosa que hace con más amplitud en el *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*. Tampoco resulta demasiado inteligible el uso especulativo que le diera a la noción de "ser". En Maritain, tenemos que interpretar el señalado vocablo como equivalente al "ente"; y, cuando habla de la existencia, puede referirse en algunos textos, al "hecho de ser", como en otros textos, al "acto de ser".

Con ello, anticipamos algunas de las ideas centrales que, oportunamente, desarrollaremos en el curso del presente trabajo.

Maritain afirma que la filosofía debe penetrar en las esferas de las nociones de existencia, ser, esencia, y Dios, para alcanzar los límites de la inteligencia. De esta manera, al ahondar ella en el "misterio", cuya plenitud ontológica la une vitalmente con el "ser", le permite calar en las fibras más íntimas de la realidad sin llegar a agotarla jamás. Introduciéndonos en su "Primera lección

¹ Tomás de Vio Cayetano, Domingo Bañez, etc.

² Henri Bergson, Gabriel Marcel, Martín Heidegger, Etienne Gilson, etc.

sobre el ser", nos dice: "El aspecto misterio predomina naturalmente en donde el conocimiento es más ontológico, en donde éste se esfuerza por descubrir, ya sea íntimamente, ya sea por analogía, al ser en sí mismo y los secretos del ser..."³

Junto al misterio, se propone nuestro autor adentrarse en el problema, el cual trata de circunscribir al primero mediante fórmulas conceptuales, y desbrozar aquellos nudos ontológicos fundados en lo real.

Su filosofía no descarta la colaboración prestada por la fe cristiana a la obra de la inteligencia. De ahí que pueda ser la filosofía cristiana un instrumento válido para el desarrollo teológico. Tal tipo de afirmación le permite sostener la idea de una sabiduría perpetua arraigada en el corazón del "misterio cristiano". Mas esto no significa destruir las verdades filosóficas en aras de las teológicas; por el contrario, como ambas ciencias son distintas, una la teológica, otra la filosófica, diversas serán también sus certezas. Por su parte, en lo que respecta a la filosofía tomista y en virtud de su amplitud de miras, Maritain procuró dilatar sus propias fronteras, conciliando las verdades parciales, contenidas en otros sistemas filosóficos, con las afirmaciones de Tomás de Aquino.

Ahora bien, si la metafísica tomista tiene el carácter de metafísica existencial, se lo debe a que continúa siendo una metafísica que procede por "modo intelectual, según las puras exigencias de la inteligencia y de la intuitividad que le es propia".⁴

Hemos señalado que a lo largo de tres obras, en las que aborda diversas cuestiones metafísicas, nuestro autor fue dando un giro de notable envergadura; esto es, de su *Introducción a la filosofía* y sus *Siete Lecciones sobre el ser* hasta su *Breve Tratado*, la cuestión del ser como acto de la esencia, que no aparece claramente desarrollada en las dos primeras, resulta afirmada en la última de las nombradas. Quizás, esté presente en aquellas la influencia de Cayetano y de Garrigou Lagrange. Ahora bien, si ellos son citados con frecuencia y recomendados explícitamente al comienzo de la "Segunda lección",⁵ difícil que pueda estar presente la atmósfera del *esse* como principio constitutivo existencial de todo ente, el cual pareciera haber sido avistado sólo en la última etapa especulativa de Maritain.⁶

No obstante, cabe consignar que se verifica en todas sus obras metafísicas un marcado esfuerzo por acentuar el valor de lo existente. Así, por ejemplo, al hablar de la metafísica señala que su objeto es el "ser común de los diez predicamentos, el ser creado y material tomado en cuanto ser, no para saber su esencia sino para saber cómo existen (...), para captar su condición existencial y para concebir, por analogía, la existencia de lo que existe inmaterialmente, de lo puro espiritual"⁷; ahora bien, debido al contexto del cual proviene el texto cabe señalar (¡y nobleza obliga!) que está apuntando a aquel juicio que resuelve,

³ MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser*, Desclee, Buenos Aires, 1943, p. 24.

⁴ *Id.*, conf. Tercera lección.

⁵ *Id.*, conf. p. 35, Cayetano es citado seis veces en textos relevantes de las *Siete lecciones sobre el ser*.

⁶ Nos referimos en especial a la *Summa contra Gentes*, a la *Suma Teológica*, a las *Quodlibetales* a los *Comentarios Metafísicos*, a los libros de Aristóteles que fueron compuestos después de 1261.

⁷ Conf. MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser*, pp. 40-41.

mediante un acto especulativo, la aprehensión de la realidad sensible tal como ella existe en sí misma. Por ello, de inmediato infiere que el objeto de la inteligencia radica en el ser (ente), sin detenerse en las esencias. Pero los textos, aún los ubicados en un marco existencial, hacen referencia más bien al "estado" en que se encuentra el ente y no al "acto" que establece al ente como existente.

Ahora bien, Maritain sustenta la famosa definición aristotédica, según la cual "el objeto de la metafísica consiste en el ser en cuanto ser".⁸ En dicho objeto cabe distinguir dos planos o estados en que se encuentra el ente. El primero de ellos se refiere al estado en que se encuentra el ente en su dimensión sensible: "es el ser encubierto, incorporado en la multiplicidad de las naturalezas o esencias".⁹ Pero hay que comprender cabalmente que este no es el objeto propio de la metafísica, sino aquel en cuyo momento supremo de inteligibilidad alcanza el "ser de una manera absolutamente universal"¹⁰; es decir, cuando la realidad es aprehendida mediante un proceso de abstracción, y alcanza en su último grado la noción general del "*ens commune*". Aquí nos remite a un conocimiento que nos remita al orden del *quia est*. Lo cual constituye una realidad de extraordinario valor para quien posea el genuino sentido de "lo que es", en virtud de que se pregunta por la estructura íntima de las cosas sin llegar a agotarlas jamás.

Si se aborda el ser desde un punto de vista inteligible, el objeto de la metafísica presenta un "aspecto esencia", y otro "aspecto existencia". El primero de ellos está referido a aquella operación del espíritu que presenta al objeto de un modo inteligible. Tales objetos mentales son conceptualizables y definibles. Así, podría afirmarse que este aspecto esencial es aquel en el que el pensamiento captura inmediatamente y antes que cualquier otra cosa un objeto presente a la inteligencia (*per se primo*).¹¹

El segundo aspecto, el *esse* propiamente dicho que es el término perfectivo de las cosas, su energía, designa "el acto por el cual una cosa queda colocada (...) fuera de la nada".¹² Ahora bien, como nada conquista el ser si una causa no lo coloca fuera de la nada, entonces, todo ser requiere un principio de existencia. Maritain, en tal sentido adhiere a la concepción de Dios como causa creadora de todo lo existente, y, por lo tanto, todo ser situado en la existencia requiere el concurso de Dios como principio creador. Tal principio creador coimplica al puro ser potencial que establece y determina a la actualidad existencial. Hay un aspecto importante a considerar del lado de la actividad causal, tomada puramente en su condición de actividad, y ella reside en el hecho de que Dios es el primer principio de actividad, pero no implica potencialidad alguna.¹³ En cambio, del lado de las creaturas, el hecho de existir implica siempre un coprincipio potencial, que limita y circunscribe la perfección actual. Como se ve por lo que se acaba de decir, en toda cosa mudable y contingente, en toda naturaleza individual, la materia constituye la pura potencia en el orden sustancial; más, la existencia le viene en y por un principio actual —la forma sustancial—. Así, toda sustancia está en potencia, si la *actualitas omnis formae* no le confiere realidad.

⁸ MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser*, p. 35, conf. p. 43.

⁹ *Id.*, p. 46.

¹⁰ MARITAIN, J., *Introducción a la filosofía*, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1949, p. 152.

¹¹ MARITAIN, J., *Id.* pp. 164-65 y conf. *Siete lecciones*, p. 27.

¹² MARITAIN, J., *Introducción a la filosofía*, p. 166.

¹³ MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser*, p. 157.

Ni los espíritus puros creados, ni los seres compuestos materiales existen por sí mismos (*a se*), ya que tienen en su interior la posibilidad de no ser. "Así la materia prima no puede existir sola sin tal o cual forma sustancial que la actúe. Igualmente, la esencia es con relación al acto de existir una potencia realmente distinta de éste, pero actual por él".¹⁴ Dicho de otra manera, todas las cosas que no son Dios deben necesariamente envolver en su contextura un elemento de no ser relativo (la esencia) y un elemento de inteligibilidad relativa (la existencia). Vemos inmediatamente que la esencia, lo inteligible del *ens*, implica una cierta polaridad. La esencia co-implica la existencia; mas, una es la realidad resultante. Ambos términos se encuentran asociados y "el espíritu no puede aislar uno del otro en dos conceptos separados: cualquier ser que pienso comprende en su concepto este doble aspecto".¹⁵ Claro está que tal distinción real no se aplica a Dios. "Por lo tanto —sigue Maritain— sólo cab en Dios una distinción de razón".

Volviendo nuestra atención a los seres creados, adquiere una singular importancia "aquello que son". Si lo que una cosa es, resulta el acto absolutamente primero de la inteligencia, en cuanto que ésta aprehende la forma esencial de los seres, entonces, por otro lado, debe considerarse "aquello que es" como el sujeto primero y fundamental de existencia o de acción. La esencia se caracteriza por ser una "entidad", que nunca puede ser privada de su actualidad existencial. Esta entidad, a la que se refiere Maritain, existe de un modo "necesario e inmutable"¹⁶ e interesa exclusivamente a la inteligencia. Es, pues, el "ser constitutivo de esa cosa; es lo que la cosa es necesaria y primariamente (...) es el carácter de la esencia en sentido estricto".¹⁷ Por este principio de inteligibilidad conocemos de un modo perfecto aquello que oscura y opacamente se nos presenta investido de una existencia particular. He aquí el elemento ininteligible al que anteriormente aludimos. En efecto, como veremos más adelante, el ser o la existencia conviene a la cosa en razón de la esencia y en la misma esencia. Tomás de Aquino en el *De Ente et Essentia* sostenía que: "*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse*",¹⁸ y Maritain tenía en su mente este opúsculo cuando confiere prevalencia ontológica a la *essentia* sobre el *esse*. Pero esto no significa afirmar que en ellas se agote toda la realidad.

Por otra parte, cabía un análisis profundo de las esencias para establecer su carácter estructurante de la "talidad" de las cosas. Ello lo lleva, indudablemente, a sostener que la esencia, en sí misma considerada, no es universal ni individual. El carácter universal de la naturaleza de las cosas radica pura y exclusivamente en que una multitud de individuos tienen una misma esencia, pero cada individuo se diferencia realmente de otro en virtud de su materia individual.

Maritain afirma la materia *signata quantitate* del lado de la "no-forma" esencial, pues es la raíz primera de la individuación de las cosas. Pero no distingue entre individualidad e individuación, pues ambas son remitidas por él a la materia. Por su parte, del lado de la esencia, coloca la forma arquetípica.

¹⁴ MARITAIN, J., *Introducción a la filosofía*, p. 216.

¹⁵ MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser*, p. 104.

¹⁶ MARITAIN, J., *Introducción a la filosofía*, p. 170.

¹⁷ *Id.*, p. 171.

¹⁸ ST. TOMÁS, *De Ente et Essentia*, cap. I.

Nótese que la materia individual no constituye otro co-principio de la esencia, mientras que la materia no individual o materia común resulta parte de ella.¹⁹

Procuremos aclarar la cuestión: la *quidditas*, es decir, lo que la cosa es, en tanto que definible, tiene que ser universal, al igual que aquello por lo cual la cosa exige la perfección suprema que es el existir, "no puede ser sino el ser inmaterializado de la cosa".²⁰ Ahora bien, la materia sólo otorga la individualidad, por lo cual la individualidad de la cosa sólo es una condición para existir. Entonces, nuestro autor concluye: "Y, la esencia, es decir, lo que realmente es la cosa, considerada como fundamento o razón de la existencia de la cosa, no pudiendo ser sino una entidad inmaterializada de ésta, tiene necesariamente que ser universal".²¹ En tal caso, la esencia se confiesa como la raíz primera de lo real.

Pero recordemos una vez más que el sentido primario de la esencia consiste en ser una sustancia desindividualizada; porque el proceso abstractivo propio del conocimiento humano fija sus notas características con independencia del particular concreto. Entonces, cabe afirmar que a las esencias universales les compete existir como tales o cuales seres. Pero ahora se trata de hacer inteligible aquello requerido para existir; y eso es, no la esencia universal, sino la naturaleza individual. Si la esencia propiamente dicha se llama sustancia de un ser, es sólo en sentido secundario o derivado. Tal consideración es exigida por la definición misma de sustancia: "ser al que le conviene o corresponde existir por sí mismo (*per se*) o en sí (*in se*)".²²

Nuestro autor sostiene que una cosa existe en sí, cuando no existe como parte de una realidad ya existente, sino cuando por el contrario, esa realidad constituye la misma totalidad existente. Ahora bien, las cosas que existen "por sí mismas" (*per se*) son tales, cuando por sus propias naturalezas son puestas en la existencia por la causalidad de la que dependan. Esta "perseidad" de la sustancia significa conferir, en razón de su propia esencia, la pertenencia inmediata de tal naturaleza a sí misma, sin determinación ulterior.

En resumidas cuentas, el ser al que le compete existir en acto se llama sustancia. Dice Maritain: "el ser absolutamente primero y primordial de la cosa, el principio fundamental de su actividad y de su actualidad" es la sustancia. Lo cual se expresa correctamente con las palabras de Aristóteles *Substantia est primum ens*²³. Pero cada entidad sustancial conlleva en su estructura íntima su acto de existir propio, sin el cual no sería una cosa existente. Una consideración de esta naturaleza implica distinguir, en el seno de las cosas creadas, la esencia, de su respectiva existencia.

La posibilidad de no existencia de las cosas, supone afirmar que todo cuanto existe, tiene la existencia en virtud de una causa suprema y creadora. Ello reivindica, excediendo la concepción aristotélica, la implícita contingencia y necesidad de todo ser: "porque el mundo de la existencia en acto y de la realidad concreta no es el mundo de las puras necesidades inteligibles. Las esencias o

¹⁹ Conf. cita a pie de p. Nº 180 en *Introducción a la filosofía*, pp. 183-184.

²⁰ MARITAIN, J., *Introducción a la filosofía*, p. 186.

²¹ *Id.*, p. 186.

²² *Id.*, p. 205.

²³ MARITAIN, J., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 195.

naturalezas están, sí, en la realidad existente de donde ellas (o sus sucedáneos) son sacadas por nuestro espíritu; pero no están ahí en estado puro. Toda cosa existente tiene su naturaleza o esencia pero la posición existencial de las cosas no está comprendida en su naturaleza, y hay entre ellas acaecimientos que no son en sí mismos naturalezas y cuya exigencia ninguna naturaleza collevaba anticipadamente inscrita en sí".²⁴

Maritain necesitaba insistir sobre el sentido contingente de los seres para salvar la trascendencia de Dios; pero también para indicar el valor del existir sobre la acentuada idealización de la realidad. Este tránsito se ve con claridad en el *Breve Tratado* cuando afirma: "En razón de que la metafísica (...) está centrada, no sobre las esencias, sino sobre la existencia, sobre el misterioso surgir del acto de existir, en el que se actualizan y toman forma, según la variedad analógica de los grados del ser, todas las cualidades y las naturalezas que refractan y multiplican en sus participaciones creadas la unidad trascendental del mismo Ser subsistente, por eso y ya desde su raíz, esta metafísica se apodera del ser como sobreabundante".²⁵

Estas digresiones finales nos ponen en claro que la noción misma de esencia significa una relación al *esse* y que el acto de existir es el acto por excelencia.²⁶ Tomás de Aquino afirmaba que el acto de existir es lo que hay de más actual y de más formal en las cosas, y Maritain, persuadido que "más vale un perro vivo que un león muerto",²⁷ no podía menos que revalorizar definitivamente, en su última etapa filosófica,²⁸ la primacía ontológica del *esse* sobre la *essentia*.

CARLOS R. KELZ

²⁴ MARITAIN, J., *Los grados del saber*, t. I, Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947, p. 56.

²⁵ MARITAIN, J., *Breve tratado acerca de la existencia y lo existente*, Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949, p. 57.

²⁶ *Id.*, p. 50.

²⁷ *Id.*, p. 51.

²⁸ *Id.*, p. 51.

BIBLIOGRAFIA

MARIA DEL CARMEN C. DE BELAUNDE y CESAR H. BELAUNDE, *Formación Moral y Cívica*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 1981, t. I, II y III, 57, 62 y 88 pp.

No es costumbre de nuestra revista recensionar libros de texto destinados a la enseñanza secundaria (salvo casos de excepcional importancia, como las "Notiones Generales de Lógica y Filosofía", de Juan Alfredo Casaubón). Pero en los manuales de los Belaúnde, breves, claros, concisos y didácticos, hay una riqueza y una seguridad doctrinal que debe ser destacada. Sobre todo la solidez de sus razones y la inspiración tomista de sus posiciones no podrían dejar de ser encomiadas.

Estas obritas siguen los lineamientos de los programas oficiales de las asignaturas que les sirven de título y se dictan en las escuelas de educación técnica y en las escuelas de comercio, tradicionalmente el bastión de un enfoque positivista o pragmatista, que consciente o inconscientemente han ido forjando una mentalidad fácilmente proclive al materialismo y desdeñosa de una orientación humanista y personalista.

Nunca han faltado intentos de rectificar ese enfoque, pero la carencia de medios apropiados dificultaba la tarea. En los últimos tiempos se ha logrado un importante avance con la introducción de asignaturas que amplían el horizonte técnico o comercial propios de estas escuelas. Y ahora se comienza a contar con material didáctico adecuado como los libritos reseñados.

Sin duda han de llevar un influjo vivificante el estar centrados en una visión realista de la persona, de la familia y de la sociedad, insertando la actividad humana en las exigencias de la ley natural, subrayando la necesidad de las virtudes intelectuales y morales y la ordenación del hombre a su fin último trascendente, Dios. Y que, aunque insista en la importancia, la necesidad y la justicia de las estructuras sociales, económicas y políticas, no tema el indicar su función temporal y por ello perecedera.

Es de desear vivamente que estas obritas, tan breves y tan densas, tengan el éxito que se merecen y que los docentes hagan de ellas un instrumento de trabajo eficaz y constructivo; y no sólo los del nivel básico al que están destinadas, sino también los profesores de asignaturas que incluyan temas éticos o sociales.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

AMADEO DE FUENMAYOR, *Divorcio. Legalidad, moralidad y cambio social*, EUNSA, Pamplona, 1981, 138 pp.

El estudio de las ideologías, y de los cambios sociales y culturales que éstas conllevan, es algo que despierta el interés en aquellos que tienen una cierta inquietud intelectual. Cuando además suponen una concepción global del hombre —y afectan, por tanto, a su origen, dignidad y fin—, su estudio es casi obligado.

Una de las ideologías más influyentes en el mundo occidental de nuestros días es el permisivismo. Sólo en su contexto puede explicarse la corrupción moral hoy institucionalizada en el ordenamiento jurídico de muchos países. Parece pues necesario reflexionar sobre todos aquellos temas que “pueden contribuir a comprender su origen, y a dar razón de los criterios orientadores de su adecuado tratamiento desde una perspectiva ética, natural y cristiana” (p. 14).

Es esta reflexión, realizada con rigor jurídico, el núcleo de las tres disertaciones que componen el libro de Amadeo de Fuenmayor, catedrático de Derecho Civil en la Universidad de Navarra. En la última de ellas trata el autor la situación que la familia vive en la sociedad divorcista.

Influencia de las leyes civiles en el comportamiento moral. En el mundo antiguo, Platón y Aristóteles entendieron que el objeto de las leyes es realizar la justicia y hacer ciudadanos virtuosos, educándoles —por medio de ellas— en las virtudes cívicas.

Bajo la influencia del cristianismo, la ley llegará a adquirir un valor mucho mayor: el de ser camino, luz y guía del obrar humano. La ley civil será el camino que, de modo inmediato y propio, proporcionará a la sociedad el orden y la justicia —el bien común—; y que de modo mediato y último nos conducirá a Dios.

De esta concepción de ley surgen las tres posibles relaciones entre legalidad y moralidad. La primera de ellas es la de perfecta armonía, y la protagoniza la ley civil que llamamos recta.

Un segundo tipo de relación se dará cuando la ley civil vulnere y contradiga la ley moral. Dejará entonces de ser camino y se convertirá, para sus destinatarios, en descamino. Es el caso de la ley injusta —por ejemplo, que despenaliza el aborto—, y de toda ley humana que se aparta del orden querido por Dios, conocible por todos en la ley natural inscrita en la propia naturaleza.

Encontramos también un tercer tipo de relación entre legalidad y moralidad, que ocupa un lugar intermedio entre las dos anteriores. Es el de la ley civil que, por exigencias del bien común, tolera —es decir, no reprime, sin aprobarlos por eso— ciertos desórdenes morales. En este caso la ley es camino para la vida social, pero no para el comportamiento moral de sus destinatarios.

Después de siglos de inspiración cristiana de las leyes, aparece ahora con fuerza el permisivismo. En él, aunque para muchos —apoyados en una concepción positivista del derecho— legalizar equivale a moralizar, vemos cómo legalidad y moralidad a veces se contraponen totalmente.

Aparece, pues, el peligro de confundir lo lícito con lo correcto moralmente. Hoy más que nunca se hace necesaria lo que el autor llama pedagogía de la vida cristiana, parte de la cual es la enseñanza de los criterios que hay que poseer para la recta valoración de las leyes civiles.

Legalidad, moralidad y cambio social. El Derecho encierra siempre en su seno la aspiración de encarnar unos valores. La cuestión es ver cuáles son esos valores capaces de legitimar un ordenamiento jurídico.

En realidad hay sólo dos opciones: aceptar o rechazar la ley de Dios como fundamento último de toda legalidad humana. En el fondo la discrepancia entraña, desde antiguo, la elección entre dos posturas doctrinales opuestas: la del objetivismo ético y la del relativismo o historicismo moral.

Para la primera existen ciertos contenidos de Derecho Natural que, en el orden jurídico y moral, son absolutamente invariables y válidos para todo tiempo y lugar. La fidelidad a esos contenidos nunca supone contradicción alguna con la fluidez de las leyes civiles originada por los cambios sociales.

Otro es el prisma del positivismo, es decir, del relativismo moral. En él, "los hombres se marcan la pauta de su propia conducta, entendiéndolo que es moral o inmoral —lícito o ilícito— lo que ellos piensan en cada momento de la historia, con olvido y desprecio de la ordenación objetiva de Dios" (p. 57).

La aparición del permisivismo ha sido favorecida por algo que él mismo ha contribuido a producir: la pérdida general de la moral objetiva y el relativismo de los valores. En este clima sólo cabe un valor como fuente de inspiración de las leyes: la libertad; y un fin al que tenderán éstas: proporcionar bienestar individual.

Pronto se descubre que la libertad que propugna no es la capacidad de realizar el bien, sino simplemente el arbitrio o capricho personal. Por esto, "se estima como represivo todo cuanto representa un vínculo, todo cuanto venga impuesto al hombre desde fuera" (p. 72), y se ignora que la ley natural "no es una imposición exterior, sino un acto de Dios, más íntimo a nosotros que nosotros mismos, que nos descubre lo que realiza nuestro bien" (p. 72). Termina así el permisivismo en un planteamiento egocéntrico y egoísta, donde no hay cabida para una verdadera relación de entrega. Se pierde el sentido del bien común y olvida así el hombre su dimensión social.

Este cambio de perspectiva supone una total reinterpretación de las normas jurídicas. Para llevarla a cabo el permisivismo se apoya en "la sociología, y estima que lo que ha sido convalidado por el uso social tiene derecho a exigir una sanción legal" (p. 73). De esta forma se legalizan el divorcio y el aborto, se despenaliza el adulterio, etc.

Derechos fundamentales y familia cristiana. En todas las declaraciones de organismos internacionales acerca de la institución familiar, así como en la gran parte de los ordenamientos constitucionales, encontramos frases como esta: "la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado".

Bien conocido es que lo que siempre se ha entendido por familia tiene como raíz natural el matrimonio indisoluble. Parte de la defensa y protección que tantas constituciones pregonan para con la familia, deberá, pues, dirigirse a proteger el matrimonio indisoluble.

Este, sin embargo, no deja de ser atacado. La forma de hacerlo es múltiple y suele ser progresiva. Primero se le quitan, mediante la despenalización de la bigamia, el adulterio, etc., las defensas que tenía frente a esas conductas contrarias a los más graves deberes conyugales. Luego, suele venir el reconocimiento de la llamada "unión libre", que ha adquirido poco a poco igualdad de derechos frente al matrimonio. El final suele ser una ley de divorcio (p. 96).

De esta forma resulta que en la sociedad permisiva, donde hay tutela legal para casi todos los usos sociales —aunque estos sean claramente minoritarios y obedezcan con frecuencia a intereses poco nobles—, no se da relevancia jurídica a un uso tan extendido como el matrimonio indisoluble.

Y así, desde un punto de vista permisivo —explican simplistamente— junto a una ley divorcista, el estado debe defender la indisolubilidad matrimonial por medio de otra ley civil. De lo contrario no sería congruente con el pluralismo ideológico, ni con la igualdad de todos ante la ley, ni respetaría la libertad de aquellos que quieren vivir unidos hasta la muerte sin la sombra del divorcio.

Sucede que "tras su talante liberal, los defensores de la sociedad permisiva esconden una mentalidad autoritaria: sustituyen unas normas morales de inspiración religiosa por otras contrarias, que integran lo que algunos denominan moral civil. El resultado final (...) es la imposición por medio de las leyes civiles de una moralidad contraria al Evangelio. Y es cosa comprobada que, a medida que la sociedad permisiva arraiga en un país, crece la intolerancia frente a quienes no se someten al conformismo ambiental" (p. 35).

Este último estudio, claro y asequible como los anteriores, contiene un interesante trabajo sobre las relaciones Iglesia-Estado en lo referente a jurisdicción matrimonial. Se ven en él los principales derechos y obligaciones de cada parte, los posibles conflictos y se explica que la Iglesia, por conocer mejor que nadie la profunda realidad del matrimonio, no pueda ni quiera regalarlo jurídicamente.

El autor no se queda en una descripción realista de la sociedad permisiva, y de los males y ausencia de bienes que se dan en ella. Anima a luchar por conseguir un orden temporal inspirado en la ley natural, en el que se afirma la vigencia permanente, anclada en Dios, de los valores de la moral, se recuerde la prioridad de la ética sobre la técnica y se defienda la superioridad del espíritu sobre la materia. Y aclara que esto no supone traicionar los valores positivos del pluralismo, sino realizarlos en la práctica, pues es defender —como los demás— las propias convicciones fundamentales. Defensa que se realiza sabiendo que, aunque las convicciones no se imponen a las conciencias por la fuerza de la ley civil, éstas tienen el derecho de ser iluminadas. Iluminadas con el ejemplo de los que, en sus vidas, muestran con todo su atractivo la ley natural.

ALBERTO CATURELLI, *Reflexiones para una Filosofía Cristiana de la Educación*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1982, 305 pp.

Alberto Caturelli ha reunido en este libro trabajos publicados en diversas ocasiones, en torno al problema de la educación cristiana. El autor es ampliamente conocido en el país y en el extranjero por su notable y seria producción filosófica y de cultura en general.

Desde un comienzo nos advierte Caturelli que "estos estudios y meditaciones guardan entre sí una total coherencia doctrinal". La Primera Parte de la obra expone los fundamentos metafísicos y antropológicos de la educación. Porque la obra de Caturelli no es de didáctica o de método de enseñanza, sino eminentemente filosófica. No se puede organizar la educación sino sobre la base de la realidad integral del hombre y de su último Fin trascendente divino.

La educación tiende a desarrollar al hombre en todas sus partes y en su unidad jerárquica de un modo armónico, que culmina siempre en la vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad con el carácter, con sus bienes o valores trascendentes correspondientes de la Verdad, Bondad y Belleza). Desde esta perspectiva filosófica la obra señala los caminos del arte de enseñar para su realización, que no siempre coinciden con los llamados métodos didácticos.

Se trata de formar al hombre cristiano, cuyo prototipo absoluto es Cristo, con la ejemplaridad del Maestro. El autor señala con razón al inmanentismo hegeliano y marxista, como destructor de la educación del hombre integral y cristiano.

La Segunda Parte se ocupa de los problemas fundamentales de la Educación. Toda esta Parte está centrada en la realidad personal y en la vocación consiguiente del hombre como ser espiritual y en la docencia para el desarrollo de esa persona.

Se ocupa aquí el autor de la enseñanza media como formación humanista o "del hombre entero", y establece su relación con la Universidad. Respecto a la Universidad, Caturelli desarrolla en un amplio capítulo el tema de la "Esencia, Crisis y Misión de la Universidad", síntesis de su libro sobre el tema. Con una gran claridad Caturelli defiende la noción de Universidad perenne, como centro superior de investigación y docencia de la verdad, desinteresado, es decir como un centro humanista y de las humanidades. Debe salvarse lo específico de la Universidad, que es el orden académico, la búsqueda desinteresada y difusión de la verdad.

A esta esencia de la Universidad, centrada en las humanidades, se opone una supremacía de profesionalismo, una formación mediocre y repetidora de lugares comunes, la política y la subversión, males que han deteriorado la Universidad en muchas partes y también en nuestro país. Es menester, anota Caturelli, reconstruir la Universidad en su esencia, con grupos o elites de jóvenes, consagrados con vocación al estudio y a la docencia superior de la verdad. Se trata de un estudio para ser reflexionado con seriedad y profundidad sobre la institución universitaria, en relación con el destino del país, al que está íntimamente ligada en sus valores esenciales.

En sendos y amplios capítulos, la Tercera Parte estudia críticamente la "Psicología Evolutiva de Piaget" y el "Marxismo en la Pedagogía de Paulo Freire. Caturelli ha analizado con detención ambos sistemas y llega a señalar que, en última instancia, ellos se nutren y vienen a terminar en una concepción marxista.

Este último libro de Caturelli tiene las características de todos sus escritos: hondura de pensamiento hasta develar los fundamentos filosóficos de la cuestión, para luego iluminar en su luz los distintos y complejos problemas planteados, en este caso, los de la Educación en sus múltiples sectores y facetas, para acabar en una solución precisa y clara.

La obra ha sido cuidadosamente impresa por la Dirección General de Publicidad de la Universidad Nacional de Córdoba.

OCTAVIO N. DERISI

DANTE ALIMENTI y ALBERTO MICHELINI, *El Papa, los jóvenes y la esperanza*, traducción de Carlos García Villalba González, Rialp, Madrid, 1982, 263 pp.

Dos periodistas de la televisión italiana quisieron llegar a distintos grupos de jóvenes para recoger preguntas que ellos desearían hacerle al Papa. De allí, seleccionaron unas sesenta preguntas, las catalogaron por temas y, con mucha habilidad, buscaron en los Discursos y Escritos del Papa las respuestas.

Labor ardua y utilísima a la vez la que se propusieron los autores de este libro, al presentar con las palabras del Papa las respuestas a estas preguntas, que expresan las inquietudes de los jóvenes de nuestro tiempo.

Publicado en italiano, la traducción castellana estuvo a cargo de Carlos García Villalba González.

La Primera Parte agrupa bajo el título de "Juan Pablo II y Los Jóvenes y los Mitos", diversos temas, como: La Violencia, Fraternidad, Liberación, Riqueza y Pobreza, Justicia, Templanza (Droga y Sexo), Feminismo, Aborto, Divorcio, Escuela y Familia, Obediencia, Audacia y otros más. A todos estos temas responde el Papa con discursos y escritos redactados en diversas ocasiones y ciudades del mundo.

La Segunda Parte, bajo el título, "El papa, los Jóvenes y el Mundo" responde a las inquietudes de los jóvenes de hoy y comprende, entre otros, los siguientes temas: El Hombre, Los Derechos Humanos, Libertad Religiosa, Liberación de las Necesidades Materiales, La Guerra, La Paz, Ciencia y Fe, Trabajo y Jóvenes, Iglesia y Mundo.

Bajo el título de "El Papa y los Jóvenes y la Religión", siempre con textos del Santo Padre los autores exponen los apasionantes temas que asoman en los labios de nuestros jóvenes: Humanismo Cristiano, La Civilización del Amor, Papel de la Iglesia en el Mundo, Relación entre Evangelio y Promoción Humana, Oración, Ayuno, Limosna, Pecado, Penitencia, Eucaristía, Misa en Latín, Comunidades de Base, Celibato de los Sacerdotes, Ecumenismo, Fidelidad a la Iglesia y otras más.

En "El Papa, los Jóvenes y la Esperanza", cuarta y última parte del libro, los autores con palabras del Papa dan respuesta a interesantes preguntas de los jóvenes, como las siguientes: Darse a los Demás, La Vida como Prueba, Pen-

sar en el Mañana, Vivir Día a Día, Formar una Familia, Amor, Solidaridad Humana, Búsqueda de Dios, Quién es Jesucristo, Esperanza, etc.

Con gran sagacidad los autores han sabido intercalar y articular el pensamiento del Papa sobre cada uno de estas preguntas o temas, dentro de consideraciones atinentes que ellos mismos han redactado sobre el tema para darle mayor cohesión y unidad. De este modo los distintos pasajes del Papa sobre cada punto aparecen más coherentes.

Estas introducciones y explicaciones intercaladas por los autores, lejos de obnubilar el pensamiento del Pontífice, lo ayudan a expresarse de una manera más relevante y en su unidad, a través de distintos discursos o escritos redactados en diversas ocasiones.

Debemos felicitar a los autores de este libro, quienes con mucha inteligencia y habilidad han logrado una exposición del Pensamiento Pontificio sobre tan variados temas, de una manera articulada y atrayente.

Conviene subrayar el carácter filosófico de muchos de estos temas, como El Hombre, El Humanismo y otros más, donde las respuestas del Papa recuerdan al Profesor de Filosofía que fue él en la Universidad de Lublin en Polonia.

Como los tomos anteriores, sobre "El Papa y la Virgen" y "El Papa y los Universitarios", también este tomo sobre "El Papa, los Jóvenes y la Esperanza" ha sido presentado en un elegante formato y muy buena impresión por la editorial Rialp de Madrid.

OCTAVIO N. DERISI

JACQUES MARITAIN, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1932, 186 pp.

Esta obra de Maritain constituye una de las más serias contribuciones al esclarecimiento del sentido y la aprehensión del *ser*, junto a las de Fabro y Gilson.

El estudio comienza con la determinación del alcance de la noción de *ser*. El concepto capta las esencias, pero el ente: "*lo que es*", es ante todo el acto de *ser* o existencia. Por eso, al ente o *ser* se lo aprehende mediante el juicio. De aquí que el *ser* sea suprainteligible o supraconceptualizable. El concepto de *ser* encierra implícito este juicio —en el que sólo se aprehende el *ser*— y, por eso, es análogo. Abarca la diversidad y multiplicidad de los seres en la unidad imperfecta de la analogía: todos los entes son una esencia relacionada con la existencia, que se repite la misma, pero no del mismo modo, en cada uno de los entes. De aquí también que el concepto de *ser* —el primero que ilumina la inteligencia y en el cual se resuelven todos los demás conceptos— comprenda todos los entes múltiples y diversos bajo esa razón conceptual, *proporcionalmente* la misma, de "*lo que es*", de la esencia con su existencia.

La existencia es sólo aprehensible en el juicio —y en el concepto análogo que se funda en él—, es supraconceptualizable o suprainteligible; es un *trascendental*, presente como tal, como acto de *ser* o existir en el juicio, el cual desde la existencia propia abarca la existencia objetiva del ente. Porque en el juicio hay una *supra-existencia* del propio acto, hay existencia también para el *ser* o ente que es o existe, en cuanto *otro u objeto*.

A la aprehensión del ente, sostiene M., se llega por el tercer grado de abstracción —con más precisión se diría por la “separación de la materia”, como se expresa Santo Tomás—. Negando la materia de los entes materiales —inmediatamente dados a la inteligencia— queda “el ente que existe sin materia” —Dios, por ejemplo— o “el ente que puede existir sin materia” —la substancia, por ejemplo—. El ser que existe o puede existir sin materia es el *ente en cuanto ente*, lo que existe o puede existir. El objeto de la Metafísica apunta siempre a la existencia y a la existencia real. Por eso, a este objeto sólo se accede mediante el juicio o el concepto análogo, que lo comprende. Y bajo *esa razón formal del ente*, la Metafísica abarca toda la realidad.

La posición de M., es semejante a la de Fabro. Unicamente que para éste el ente es, “*lo que es*” o “*lo que tiene el acto de ser*”. Ambos derivan “la existencia” —Maritain— o “el acto de ser” —Fabro— por participación del *Esse per se subsistens*. La nomenclatura de Fabro parece más ajustada y más conforme con el pensamiento y lenguaje de Santo Tomás: del *Esse divino participa el esse del ente creado*. Para ambos autores la existencia o el acto de ser es *trascendental*, el cual, desde más allá de todo concepto, ilumina todo objeto y todo concepto del intelecto.

En los capítulos siguientes M. subraya el carácter existencial de toda la filosofía tomista. Así el acto libre moral es un acto existencial concreto. Otro tanto sucede con los seres subsistentes, que existen en sí mismos con independencia de todo otro. Para Santo Tomás, recuerda el autor, sólo los conceptos abstractos universales expresan la esencia, pero todos los entes reales, los sujetos existentes, por eso, son captables únicamente por los juicios.

M. se extiende luego sobre el existente libre y sobre la causalidad divina, que interviene en todo acto participado; y se ocupa especialmente de la conciliación de aquélla con el acto libre, el cual es totalmente de la creatura —bajo *la razón formal de tal ser*— y totalmente de Dios —bajo *la razón formal de ser*—.

En este capítulo M. modifica la tesis tradicional de la premoción física tomista, tal como la había expuesto en su libro: “Dios y la permisión del mal”. La premoción sólo es necesaria para toda acción creada, incluso para los actos moralmente buenos. No, en cambio, para los actos malos, que se constituyen tales *por una privación: la no consideración voluntaria de la norma*, que es algo puramente negativo y no necesita, por eso, moción alguna divina. El acto moralmente malo se constituye tal por un *no-ser*, que no necesita premoción divina.

En el último capítulo M. distingue entre el *verdadero existencialismo*, que aprehende el sujeto individual, en una actitud eminentemente religiosa, y el *existencialismo ateo*, que pierde la verdadera existencia al desvincularla del *Esse o Existir subsistente divino*, y recae en un *irracionalismo nihilista*.

Este libro constituye una meditación metafísica, rica en doctrina y desbordante en penetrantes observaciones colaterales, llevada a cabo con rigor y expresada en el lenguaje preciso de la filosofía.

Ha sido una feliz iniciativa del Club de Lectores reeditar este precioso manual del ser de Maritain.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

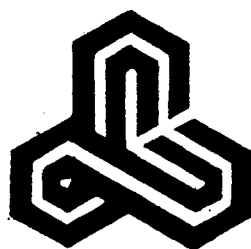
ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

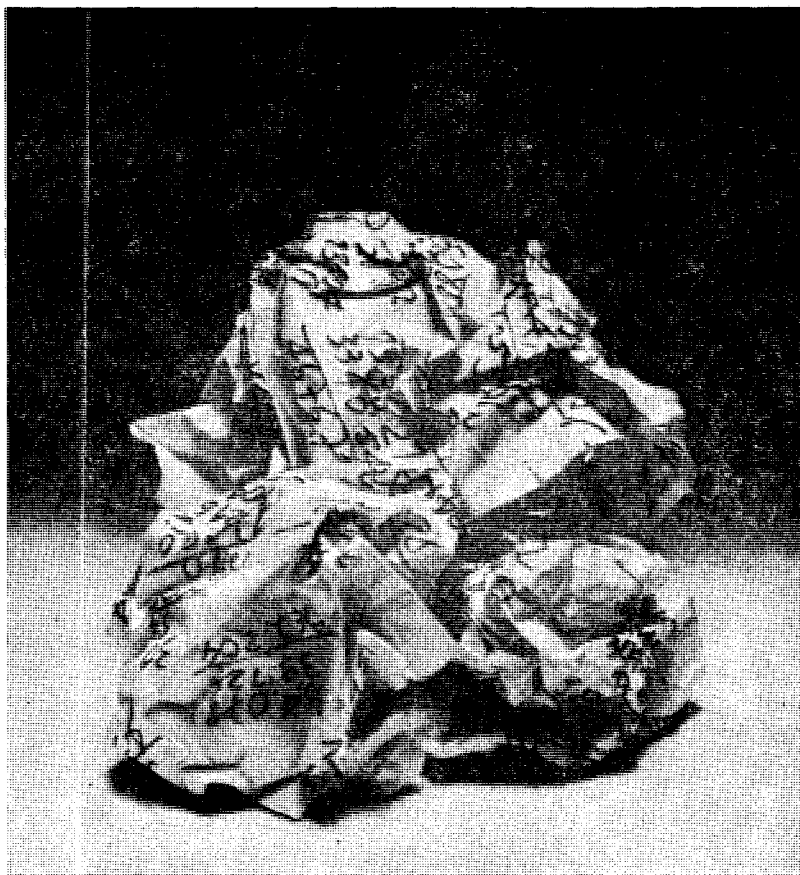
**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte **EL RIESGO DE INVESTIGAR.** de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9



LA OXIGENA
S.A.I.C.

Boulogne Sur Mer 345

ADHESION

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



BANCO RÍO DE LA PLATA

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEFRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

PENSAMIENTO

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España**

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax

Zurbano, 80 - Apartado 8001

Madrid, España